034
E77
v.9

28378

959

Digitized by the Internet Archive
in 2015

https://archive.org/details/espritdelencyclo09henn

ESPRIT

DE

L'ENCYCLOPÉDIE.

IMPRIMERIE D'ABEL LANOE, RUE DE LA HARPE.

ESPRIT
DE
L'ENCYCLOPÉDIE,
OU
RECUEIL
DES ARTICLES LES PLUS CURIEUX ET LES PLUS INTÉRESSANS DE L'ENCYCLOPÉDIE,

EN CE QUI CONCERNE L'HISTOIRE, LA MORALE, LA LITTÉRATURE ET LA PHILOSOPHIE;

RÉUNIS ET MIS EN ORDRE PAR M. HENNEQUIN, L'UN DES COLLABORATEURS DE LA BIOGRAPHIE UNIVERSELLE.

NOUVELLE ÉDITION,
AUGMENTÉE D'UN GRAND NOMBRE D'ARTICLES QUI NE SE TROUVENT POINT DANS LES ÉDITIONS PRÉCÉDENTES.

TOME NEUVIÈME.

UNIVERSIDAD FRANCISCO MARROQUIN
BIBLIOTECA DE JOSE CECILIO DEL VALLE
Guatemala, C.A.

PARIS,
CHEZ VERDIÈRE, LIBRAIRE, QUAI DES AUGUSTINS, N° 25.

1822.

ESPRIT

DE

L'ENCYCLOPÉDIE.

HONNÊTE.

HONNÊTE. (*Morale.*) On donne ce nom aux actions, aux sentimens, aux discours qui prouvent le respect de l'ordre général, et aux hommes qui ne se permettent rien de contraire aux lois de la vertu et du véritable honneur.

L'honnête homme est attaché à ses devoirs, et il fait, par goût pour l'ordre et par sentiment, des actions honnêtes que les devoirs ne lui imposent pas.

L'honnête est un mérite que le peuple adore dans l'homme en place, et le principal mérite de la morale des citoyens; il nourrit l'habitude des vertus tranquilles, des vertus sociales; il fait les bonnes mœurs, les qualités aimables; et s'il n'est pas le caractère des grands hommes qu'on admire, il est le caractère des hommes qu'on estime, qu'on aime, que l'on recherche, et qui, par le respect que leur conduite s'attire, et l'envie qu'elle inspire de l'imiter, entretiennent dans la nation l'esprit de justice,

la bienséance, la délicatesse, la décence, enfin le goût et le tact des bonnes mœurs.

Cicéron et les moralistes anciens, ont prouvé la préférence qu'on devait en tout tems donner à l'honnête sur l'utile, parce que l'honnête est toujours utile, et que l'utile qui n'est pas honnête, n'est utile qu'un moment.

Quelques moralistes modernes se livrant avec plus de chaleur que de précision et de sens, à l'éloge des passions extrêmes, et relevant avec emphase les grandes choses qu'elles ont fait faire, ont parlé avec peu d'estime et même avec mépris des caractères modérés et honnêtes.

Nous savions sans doute que sans les passions fortes et vives, sans un fanatisme, ou moral ou religieux, les hommes n'étaient capables ni de grandes actions, ni de grands talens, et qu'il ne fallait pas éteindre les passions; mais le feu est un élément répandu dans tous les corps, qui ne doit pas être partout dans la même quantité, ni dans la même action; il faut l'entretenir, mais il ne faut pas allumer des incendies.

Les moralistes les plus indépendans de l'opinion, se dépouillent moins de préjugés qu'ils n'en changent; la plupart ne peuvent sortir de Sparte et de Rome, où la plus grande force et la plus grande activité des passions étaient nécessaires; s'ils sortent de ces deux républiques, c'est pour se renfermer dans les limites d'un autre ordre, également étranger au nôtre, à notre situation, à nos mœurs; du fond de leur cabinet paisible, des philosophes voudraient enflammer l'univers, et inspirer un enthousiasme funeste au genre humain; ils sont comme ces dames romaines, qui, de l'amphithéâtre, exhortaient les gladiateurs à combattre jusqu'à l'extrémité. Les disciples

de Mahomet et d'Odin, avec du fanatisme et des passions, ont sans doute fait de grandes choses; mais l'Europe et l'Asie souffrent encore aujourd'hui de l'esprit et des préjugés qui leur furent inspirés par ces deux imposteurs. Les sociétés ne sont-elles donc établies que pour envahir? Ne faut-il jouir jamais? Manco-Capac et Confucius ont été aussi des législateurs, et ils ont rendu les hommes plus modérés et plus humains : ils ont formé des citoyens honnêtes. L'amour de l'ordre et de la patrie ont été chez leurs disciples un mode de leur être, une habitude confondue avec la nature, et, selon les circonstances, une passion active. Dans l'espace de 500 ans, il y a eu à la *Chine* et au *Pérou* plus d'hommes honnêtes et heureux, que depuis la naissance du monde il n'y en eut sur le reste de la terre.

Jetez les yeux sur cette grande république de l'Europe partagée en grands états plus rivaux qu'ennemis; voyez leur étendue, leurs forces, leur situation respective, leur police, leurs lois, et jugez s'il faut exalter les passions dans tous les individus qui habitent cette belle partie de la terre; les passions éclairent sur leur objet, aveuglent sur le reste; elles vont à leur but, mais c'est en renversant les obstacles : quel théâtre d'horreur, de crimes, de carnage serait l'univers; quelles secousses dans toutes les sociétés, quels chocs, quelle opposition entre les citoyens, si les passions fortes et vives devenaient communes à tous les individus.

Si les moralistes avaient examiné l'espèce de passions qu'il fallait exciter dans certains états, selon leur étendue, leur force, le tems, les circonstances, ils auraient vu que généralement les législateurs ont cette attention.

S'il y a quelques contrées où le gouvernement anéantisse les ressorts des passions, les peuples de ces contrées sont de malheureuses victimes du despotisme, qui rongent leur frein, en attendant qu'elles le brisent, et que des circonstances, qu'amène tôt ou tard la nature, les fassent sortir de la léthargie de l'esclavage.

Dans les monarchies et dans les républiques (s'il n'y a que ces deux gouvernemens que la nature humaine éclairée puisse supporter), on entretient les passions dont l'état a besoin : le talent, le mérite, les plus nécessaires à la patrie, ont des distinctions; et ces distinctions donnent des avantages physiques et moraux, qui font fermenter dans les hommes les passions utiles au degré qui convient.

Là, on honore la frugalité et l'industrie; là, on excite la cupidité; ici, l'esprit militaire; ici, les arts; ici, l'amour des lois. L'éloquence, la connaissance des hommes, l'art de les conduire, partout l'amour de la patrie sont excités; toutes les conditions, tous les citoyens ont leur honneur, leur objet, leur récompense.

Il faut que dans toutes les sociétés, le plus grand nombre travaille à la terre, s'occupe des métiers, fasse le commerce. Le désir du bien-être, et le fonds de cupidité répandus dans tous les hommes, avec la crainte du mal, de l'ennui et de la honte, suffiront toujours pour animer le peuple, autant qu'il le faut, pour le besoin de l'état. La partie qui doit obéir, ne doit pas avoir, dans le même degré de force et d'activité, les passions de la partie qui doit commander. Elles renverseraient toute hiérarchie, toute concorde; et si elles n'étaient pas dangereuses dans le grand nombre des citoyens, elles y seraient au moins inutiles; elles font le génie; mais doit-il être dans tous

les hommes. Si vous métamorphosez vos taureaux en aigles, comment traceront-ils vos sillons : Que ferait le marguillier de saint Roch de l'âme de Caton, et nos capitaines du guet, de celle de Marius et de César ?

Il n'y a presque point de moraliste et de politique, qui ne généralise trop ses idées ; ils veulent toujours voir un principe de tout. Plusieurs d'entre eux ont encore un autre défaut, ils voudraient donner au monde la loi qu'ils reçoivent de leur caractère : établir partout, et pour jamais, l'ordre qui leur convient dans le moment où ils écrivent, et je vois l'orgueil qui leur dit, tu ne sortiras pas du cercle que je t'ai tracé. Un homme, dont les passions sont actives et turbulentes, qui ne les maîtrise pas, veut rendre méprisables tous les états et tous les hommes où il y a de la modération. Il ne se souviendra jamais que l'amour de la liberté porté à l'excès dans Athènes, celui des richesses dans Carthage, celui de la guerre chez les peuples du nord, ont perdu les deux anciennes républiques, et fait des Goths, des Normands, etc., les fléaux des nations.

Les passions modérées dans le grand nombre des citoyens, se prêtent aux lois et ne troublent point la paix. Elles sont pourtant gênées par l'ordre général ; l'instinct de la nature est souvent contrarié par les conventions, et l'intérêt personnel presse et repousse l'intérêt personnel. Les âmes *honnêtes*, et qui respectent l'ordre et la vertu, ont donc à vaincre à tout moment, leurs penchans, leurs goûts, leurs intérêts. Un *honnête* homme a souvent à se dire, je renonce à un plaisir extrême, mais qui ferait une peine sensible à mon ami. La calomnie me poursuit, et je ne me justifierai pas en révélant des secrets qui as-

surent la tranquillité d'une famille, mais je me justifierai par la conduite de toute ma vie. Cet homme a voulu me nuire, je lui ferai du bien et on ne le saura pas. Je sais m'arracher à des plaisirs innocens, quand ils peuvent être soupçonnés de ne l'être pas. Ma conduite mal interprétée ferait peut-être perdre à quelques hommes le respect qu'ils ont pour la vertu. J'aime ma famille et mes amis, je leur sacrifierai souvent mes goûts et jamais la justice. Voilà les sentimens, les discours, les procédés de l'âme honnête, et ils suffisent, à ce qu'il me semble, pour qu'on ne soit jamais tenté de l'avilir.

On fait deux profanations du mot *honnête*. On dit d'une femme qui n'a point d'amans, et qui ne pourrait en avoir, qu'elle est *honnête* femme, quoiqu'elle se permette mille petits crimes obscurs qui empoisonnent le bonheur de ceux qui l'entourent.

On donne le nom d'honnête aux manières, aux attentions d'une homme poli; l'estime que méritent ces petites vertus est si peu de chose, en comparaison de celles que mérite un *honnête* homme, qu'il semble que ces abus d'un mot qui exprime une si respectable idée, prouvent les progrès de la corruption.

Heureux qui sait distinguer le véritable *honnête* de cet honnête factice et frivole! heureux qui porte au fond de son cœur l'amour de l'*honnête*, et qui, dans les transports de cette aimable et douce passion, s'écrie quelquefois avec le Guarini : *O sanctissima honestade, tu sola sei d'un alma ben nata l'inviolabil' nume*! Heureux le philosophe, l'homme de lettres, l'homme qui se rappelle avec plaisir ces paroles de l'*honnête* et sage Fontenelle. *Je suis né Français, j'ai vécu cent ans, et je mourrai*

avec la consolation de n'avoir jamais donné le plus petit ridicule à la plus petite vertu!

Le Chevalier DE JAUCOURT.

HONNÊTETÉ.

HONNÊTETÉ. (*Morale.*) Purcté des mœurs, de maintien et de paroles. Cicéron la définissait une sage conduite, où les actions, les manières et les discours, répondent à ce que l'on est et à ce qu'on doit être. Il ne la mettait pas au rang des modes, mais des vertus et des devoirs, parce que c'en est un, de fournir des exemples de la pratique de tout ce qui est bien. De simples omissions aux usages reçus des bienséances, attachées seulement aux tems, aux lieux et aux personnes, ne sont que l'écorce de l'honnêteté. Je conviens qu'elle demande la régularité des actions extérieures, mais elle est sur-tout fondée sur les sentimens intérieurs de l'âme. Si le jet des draperies dans la peinture produit un des grands ornemens du tableau, on sait que leur principal mérite est de laisser entrevoir le nu, sans déguiser les jointures et les emmanchemens. Les draperies doivent toujours être conformes au caractère du sujet qu'elles veulent imiter. Ainsi l'honnêteté consiste, 1° à ne rien faire qui ne porte avec soi un caractère de bonté, de droiture et de sincérité; c'est-là le point principal; 2° à ne faire même ce que la loi naturelle permet ou ordonne, que de la manière et avec les réserves prescrites par la décence.

Le Chevalier DE JAUCOURT.

HONNEUR.

Honneur. (*Morale.*) Il est l'estime de nous-mêmes, et le sentiment du droit que nous avons à l'estime des autres, parce que nous ne nous sommes point écartés des principes de la vertu, et que nous nous sentons la force de les suivre. Voilà l'honneur de l'homme qui pense, et c'est pour le conserver qu'il remplit avec soin les devoirs de l'homme et du citoyen.

Le sentiment de l'estime de soi-même est le plus délicieux de tous; mais l'homme le plus vertueux est souvent accablé du poids de ses imperfections, et cherche dans les regards, dans le maintien des hommes, l'expression d'une estime, qui le réconcilie avec lui-même.

De là deux sortes d'honneur; celui qui est en nous fondé sur ce que nous sommes; celui qui est dans les autres, fondé sur ce qu'ils pensent de nous.

Dans l'homme du peuple, et par *peuple*, j'entends tous les états; je n'en sépare que l'homme qui examine l'étendue de ses devoirs pour les remplir, et leur nature pour ne s'imposer que des devoirs véritables; dans l'homme du peuple, l'honneur est l'estime qu'il a pour lui-même, et son droit à celle du public, en conséquence de son exactitude à observer certaines lois établies par les préjugés et par la coutume.

De ces lois, les unes sont conformes à la raison et à la

nature; d'autres leur sont opposées, et les plus justes ne sont souvent respectées que comme établies.

Chez les peuples les plus éclairés, la masse des lumières n'est jamais répandue, le peuple n'a que des opinions reçues et conservées sans examen, étrangères à sa raison; elles chargent sa mémoire, dirigent les mœurs, gênent, répriment, secondent, corrompent et perfectionnent l'instinct de la nature.

L'*honneur*, chez les nations les plus polies, peut donc être attaché, tantôt à des qualités et à des actions estimables, souvent à des usages funestes, quelquefois à des vices.

On honore encore aujourd'hui, dans certains pays de l'Europe, la plus lâche et la plus odieuse des vengeances; et presque par-tout, malgré la religion, la raison et la vertu, on honore la vengeance.

Chez une nation polie, pleine d'esprit et de force, la paresse et la gravité sont en honneur.

Dans la plus grande partie de l'Europe, une mauvaise application de la honte attachée à ce qu'on appelle *se démentir*, force quiconque a été injuste un moment, à être injuste toute sa vie.

S'il y a des gouvernemens où le caprice décide indépendamment de la loi, où la volonté arbitraire du prince ou des ministres, distribue, sans consulter l'ordre et la justice, les châtimens et les récompenses, l'âme du peuple engourdie par la crainte, abattue par l'autorité, reste sans élévation; l'homme dans cet état n'estime ni lui, ni son semblable; il craint plus le supplice que la honte; car quelle honte ont à craindre des esclaves qui consentent a l'être? Mais ces gouvernemens durs, injustes, cruels, inju-

trieux à l'humanité, ou n'existent pas, ou n'existent que comme des abus passagers, et ce n'est jamais dans cet état d'humiliation qu'il faut considérer les hommes.

Un génie du premier ordre a prétendu que l'honneur était le ressort des monarchies, et la vertu celui des républiques. Est-il permis de voir quelques erreurs dans les ouvrages de ce grand homme, qui avait de l'honneur et de la vertu?

Il ne définit point l'*honneur*, et on ne peut, en le lisant, attacher à ce mot une idée précise.

Il définit la vertu, l'amour des lois et de la patrie.

Tous les hommes, du plus au moins, aiment leur patrie, c'est-à-dire, qu'ils l'aiment dans leur famille, dans leurs possessions, dans leurs concitoyens, dont ils attendent et reçoivent des secours et des consolations. Quand les hommes sont contens du gouvernement sous lequel ils vivent, quel que soit son genre, ils aiment les lois, ils aiment les princes, les magistrats, qui les protégent et les défendent. La manière dont les lois sont établies, exécutées ou vengées, la forme du gouvernement, sont ce qu'on appelle *l'ordre politique*. Je crois que Montesquieu se serait exprimé avec plus de précision, s'il avait défini la vertu, l'amour de l'ordre politique et de la patrie.

L'amour de l'ordre est dans tous les hommes.

Ils aiment l'ordre dans les ouvrages de la nature; s'ils aiment les proportions et la symétrie dans cet arbre, dont les feuilles se répandent en cercle sur la tige; dans les différens émaux distribués symétriquement sur l'insecte, la fleur et le coquillage; dans l'assemblage des différentes parties qui composent la figure des animaux. Ils aiment l'ordre dans les ouvrages de l'art : les proportions et la

symétrie dans un poëme, dans une pièce de musique, dans un bâtiment, dans un jardin, donnent à l'esprit la facilité de rassembler dans un moment et sans peine, une multitude d'objets, de voir d'un coup d'œil un tout, de passer alternativement d'une partie à l'autre sans s'égarer, de revenir sur ses pas quand il le veut, de porter son attention où il lui plaît, et d'être sûr que l'objet qui l'occupe ne lui fera pas perdre l'objet qui vient de l'occuper.

L'ordre politique, outre le plaisir secret de rassembler et de conserver dans l'esprit beaucoup de connaissances et d'idées, nous donne encore le plaisir de les admirer; il nous donne une grande idée de notre nature. Nous le trouvons difficile, utile et beau; nous voyons avec surprise naître d'un petit nombre de causes, une multitude d'effets. Nous admirons l'harmonie des différentes parties du gouvernement, et dans une monarchie, comme dans une république, nous pouvons aimer jusqu'au fanatisme cet ordre utile, simple et grand, qui fixe nos idées, élève notre âme, nous éclaire, nous protége, et décide de notre destinée. L'agriculteur français ou romain, le praticien ou le gentilhomme, contens de leur gouvernement, aiment l'ordre et la patrie. Dans la monarchie des Perses, on n'approchait point des autels des dieux, sans les invoquer pour la patrie; il n'était pas permis au citoyen de ne prier que pour lui seul. La monarchie des Indes n'était qu'une famille immense, dont le monarque était le père. Les jours où le citoyen cultivait son champ, étaient des jours de travail; les jours où il cultivait le champ de l'état et du pauvre, étaient des jours de fêtes. Mais dans la monarchie, comme dans la république, cet amour de la patrie, cette vertu, n'est le ressort principal, que dans quel-

ques circonstances : l'*honneur* est partout un mobile plus constamment actif. Les couronnes civiques et murales, les noms des pays de conquêtes donnés aux vainqueurs, les triomphes excitaient aux grandes actions les âmes romaines, plus que l'amour de la patrie. Qu'on ne me dise point que je confonds ici l'honneur et la gloire, je sais les distinguer, mais je crois que partout où on aime la gloire, il y a de l'honneur. Il soutient avec la vertu les faisceaux du consul et le sceptre des rois ; l'honneur ou la vertu dans la république, dans la monarchie, sont le principal ressort, selon la nature des lois, la puissance, l'étendue, les dangers, la prospérité de l'état.

Dans les grands empires, on est plus conduit par l'honneur, par le désir et l'espérance de l'estime. Dans les petits états il y a plus ; l'amour de l'ordre politique et de la patrie ; il règne dans ces derniers un ordre plus parfait. Dans les petits états, on aime la patrie, parce que les liens qui attachent à elle, ne sont presque que ceux de la nature ; les citoyens sont unis entre eux par le sang, et par de bons offices mutuels ; l'état n'est qu'une famille, à laquelle se rapportent tous les sentimens du cœur, toujours plus forts, à proportion qu'ils s'étendent moins. Les grandes fortunes y sont impossibles, et la cupidité moins irritée ne peut s'y couvrir de ténèbres ; les mœurs y sont pures, et les vertus sociales y sont des vertus politiques.

Remarquez que Rome naissante et les petites républiques de la Grèce, où a régné l'enthousiasme de la patrie, étaient souvent en danger ; la moindre guerre menaçait leur constitution et leur liberté. Les citoyens, dans de grands périls, faisaient naturellement de grands efforts ; ils avaient à espérer du succès de la guerre, la conserva-

tion de tout ce qu'ils avaient de plus cher. Rome a moins montré l'amour extrême de la patrie, dans la guerre contre Pyrrhus, que dans la guerre contre Porsenna, et moins dans la guerre contre Mithridate, que dans la guerre contre Pyrrhus.

Dans un grand état, soit république, soit monarchie, les guerres sont rarement dangereuses pour la constitution de l'état, et pour les fortunes des citoyens. Le peuple n'a souvent à craindre que la perte de quelques places frontières; le citoyen n'a rien à espérer du succès de la nation; il est rarement dans des circonstances où il puisse sentir et manifester l'enthousiasme de la patrie. Il faut que ces grands états soient menacés d'un malheur qui entraînerait celui de chaque citoyen, alors le patriotisme se réveille. Quand le roi Guillaume eut repris Namur, on établit en France la capitation, et les citoyens charmés de voir une nouvelle ressource pour l'état, reçurent l'édit de cet impôt avec des cris de joie. Annibal, aux portes de Rome, n'y causa ni plus de douleurs, ni plus d'alarmes, que de nos jours en ressentit la France pendant la maladie de son roi. Si la perte de la fameuse bataille d'Hochted a fait faire des chansons aux Français mécontens du ministère; le peuple de Rome, après la défaite des armées romaines, a joui plus d'une fois de l'humiliation de ses magistrats.

Mais pourquoi cet *honneur* mobile, presque toujours principal dans tous les gouvernemens, est-il quelquefois si bizarre? pourquoi le place-t-on dans des usages ou puérils, ou funestes? pourquoi impose-t-il quelquefois des devoirs que condamnent la nature, la raison épurée et la vertu? et pourquoi, dans certains tems, est-il par-

tieulièrement attribué à certaines qualités, certaines actions, et dans d'autres tems, à des actions et à des qualités d'un genre opposé ?

Il faut se rappeler le grand principe de l'utilité de *David Hume* : c'est l'utilité qui décide toujours de notre estime. L'homme qui peut nous être utile est l'homme que nous honorons; et chez tous les peuples, l'homme sans honneur est celui qui par son caractère est censé ne pouvoir servir la société.

Mais certaines qualités, certains talens, sont en divers tems plus ou moins utiles; honorés d'abord, ils le sont moins dans la suite. Pour trouver les causes de cette différence, il faut prendre la société dans sa naissance, voir l'*honneur* à son origine, suivre la société dans ses progrès, et l'*honneur* dans ses changemens.

L'homme, dans les forêts où la nature l'a placé, est né pour combattre l'homme et la nature. Trop faible contre ses semblables, et contre les tigres, il s'associe aux premiers pour combattre les autres. D'abord, la force du corps est le principal mérite; la débilité est d'autant plus méprisée, qu'avant l'invention de ces armes, avec lesquelles un homme faible peut combattre sans désavantage, la force du corps était le fondement de la valeur. La violence fût-elle injuste, n'ôte point l'honneur. La plus douce des occupations est le combat; il n'y a de vertus que le courage, et de belles actions que les victoires. L'amour de la vérité, la franchise, la bonne foi, qualités qui supposent le courage, sont après lui les plus honorées, et après la faiblesse, rien n'avilit plus que le mensonge. Si la communauté des femmes n'est pas établie, la fidélité conjugale sera leur honneur, parce qu'elles doi-

vent, sans secours, préparer le repas des guerriers, garder et défendre la maison, élever les enfans; parce que les états étant encore égaux, la convenance des personnes décide des mariages; que le choix et les engagemens sont libres, et ne laissent pas d'excuse à qui peut les rompre. Ce peuple grossier est nécessairement superstitieux, et la superstition déterminera l'espèce de son honneur, dans la persuasion que les dieux donnent la victoire à la bonne cause. Les différends se décideront par le combat, et le citoyen, par *honneur*, versera le sang du citoyen. On croit qu'il y a des fées qui ont un commerce avec les dieux, et le respect qu'on a pour elles, s'étend à tout leur sexe. On ne croit point qu'une femme puisse manquer de fidélité à un homme estimable, et l'honneur de l'époux dépend de la chasteté de son épouse.

Cependant les hommes dans cet état éprouvent sans cesse de nouveaux besoins. Quelques-uns d'entre eux inventent des arts, des machines. La société entière en jouit, l'inventeur est honoré, et l'esprit commence à être un mérite respecté. A mesure que la société s'étend et se polit, il naît une multitude de rapports d'un seul à plusieurs; les rivalités sont plus fréquentes, les passions s'entre-heurtent; il faut des lois sans nombre; elles sont sévères, elles sont puissantes, et les hommes forcés à se combattre toujours, le sont à changer d'armes. L'artifice et la dissimulation sont en usage; on a moins d'horreur de la fausseté, et la prudence est honorée. Mille qualités de l'âme se découvrent, elles prennent des noms, elles ont un usage : elles placent les hommes dans des classes plus distinguées les unes des autres, que les nations ne l'é-

taient des nations. Ces classes de citoyens ont de l'honneur des idées différentes.

La supériorité des lumières obtient la principale estime; la force de l'âme est plus respectée que celle du corps. Le législateur attentif excite les talens les plus nécessaires; c'est alors qu'il distribue ce qu'on appelle les *honneurs*. Ils sont la marque distinctive par laquelle il annonce à la nation qu'un tel citoyen est un homme de mérite et d'honneur. Il y a des honneurs pour toutes les classes. Le cordon de S. Michel est donné au négociant habile et à l'artisan industrieux; pourquoi n'en décorerait-on pas le fermier intelligent, laborieux, économe, qui fructifie la terre?

Dans cette société ainsi perfectionnée, plusieurs hommes, après avoir satisfait aux fonctions de leur état, jouissent d'un repos qui serait empoisonné par l'ennui sans le secours des arts agréables; ces arts, dans cette société non corrompue, entretiennent l'amour de la vertu, la sensibilité de l'âme, le goût de l'ordre et du beau, dissipent l'ennui, fécondent l'esprit; et leurs productions devenues un des besoins principaux des premières classes des citoyens, sont honorées de ceux même qui ne peuvent en jouir.

Dans cette société étendue, des mœurs pures paraissent moins utiles à la masse de l'état que l'activité et les grands talens; ils conduisent aux honneurs, ils ont l'estime générale, et souvent on s'informe à peine si ceux qui les possèdent ont de la vertu : bientôt on ne rougit plus que d'être sot ou pauvre.

La société se corrompt de jour en jour : on y a d'abord excité l'industrie, et même la cupidité, parce que l'état avait besoin des citoyens opulens; mais l'opulence con-

duit aux emplois, et la vénalité s'introduit alors. Les richesses sont trop honorées, les emplois, les richesses sont héréditaires, et l'on honore la naissance.

Si le bonheur de plaire aux princes, aux ministres, conduit aux emplois, aux honneurs, aux richesses; on honore l'art de plaire.

Bientôt il s'élève des fortunes immenses et rapides : il y a des honneurs sans travail, des dignités, des emplois sans fonctions. Les arts de luxe se multiplient, la fantaisie attache un prix à ce qui n'en a pas; le goût du beau s'use dans des hommes désœuvrés qui ne veulent que jouir; il faut du singulier, les arts se dégradent, le frivole se répand, l'agréable est honoré plus que le beau, l'utile et l'honnête.

Alors les honneurs, la gloire même, sont séparés du véritable *honneur*; il ne subsiste plus que dans un petit nombre d'hommes qui ont eu la force de s'éclairer et le courage d'être pauvres : l'honneur de préjugé est éteint; et cet honneur qui soutenait la vigueur de la nation, ne règne pas plus dans les seconde et dernière classes que le véritable honneur dans la première.

Mais dans une monarchie, celui de tous les gouvernemens qui réforme le plus aisément ses abus et ses mœurs sans changer de nature, le législateur voit le mal, tient le remède, et en fait usage.

Que dans tous les genres il décore de préférence les talens unis à la vertu, et que sans elle le génie même ne puisse être ni avancé ni honoré, quelque utile qu'il puisse être; car rien n'est aussi utile à un état que le véritable honneur.

Que le vice seul soit flétri, qu'aucune classe de citoyens

ne soit avilie, afin que dans chaque classe tout homme puisse bien penser de lui-même, faire le bien, et être content.

Que le prince attache l'idée de l'honneur et de la vertu à l'amour et à l'observation de toutes les lois; que le guerrier qui manque à la discipline soit déshonoré comme celui qui fuit devant l'ennemi.

Qu'il apprenne à ne pas changer et à ne pas multiplier ses lois; il faut qu'elles soient respectées, mais il ne faut pas qu'elles épouvantent. Qu'il soit aimé; dans un pays où l'honneur doit régner, il faut aimer le législateur, il ne faut pas le craindre.

Il faut que l'*honneur* donne à tout citoyen l'horreur du mal, l'amour de son devoir; qu'il ne soit jamais un esclave attaché à son état, mais qu'il soit condamné à la honte, s'il ne peut faire aucun bien.

Que le prince soit persuadé que les vertus qui fondent les sociétés petites et pauvres, soutiennent les sociétés étendues et puissantes; et les Mandevill et leurs infâmes échos ne persuaderont jamais aux hommes que le courage, la fidélité à ses engagemens, le respect pour la vérité et pour la justice, ne sont point nécessaires dans de grands états.

Qu'il soit persuadé que ces vertus et toutes les autres accompagneront les talens, quand la célébrité et la gloire du génie ne sauveront pas de la honte des mauvaises mœurs : l'honneur est actif, mais le jour où l'intrigue et le crédit obtiennent les honneurs est le moment où il se repose.

Les peuples ne se corrompent guère sans s'être éclairés; mais alors il est aisé de les ramener à l'ordre et à l'hon-

neur : rien de si difficile à gouverner mal, rien de si facile à gouverner bien, un peuple qui pense.

Il y a de moins dans ce peuple les préjugés et l'enthousiasme de chaque état, mais il peut conserver le sentiment vif de l'honneur.

Que l'industrie soit excitée par l'amour des richesses et quelques honneurs; mais que les vertus, les talens politiques et militaires, ne soient excités que par les honneurs ou par la gloire.

Un prince qui renverse les abus dans une partie de l'administration, les ébranle dans toutes les autres : il n'y a guère d'abus qui ne soient l'effet des vices, et n'en produisent.

Enfin, lorsque le gouvernement aura ranimé l'*honneur*, il le dirigera, il l'épurera; il lui ôtera ce qu'il tenait des tems de barbarie, il lui rendra ce que lui avait ôté le règne du luxe et de la mollesse; l'honneur sera bientôt dans chaque citoyen la conscience de son amour pour ses devoirs, pour les principes de la vertu, et le témoignage qu'il se rend à lui-même et qu'il attend des autres, qu'il remplit ses devoirs, et qu'il suit les principes.

Le Chevalier DE JAUCOURT.

HOSPITALITÉ.

HOSPITALITÉ. (*Histoire sacrée et profane. Morale.*) L'hospitalité est la vertu d'une grande âme, qui tient à tout l'univers par les liens de l'humanité. Les Stoïciens la regardaient comme un devoir inspiré par dieu même. Il faut, disaient-ils, faire du bien aux personnes qui viennent dans nos pays, moins par rapport à elles que pour notre propre intérêt, pour celui de la vertu, et pour perfectionner dans notre âme les sentimens humains, qui ne doivent point se borner aux liaisons du sang et de l'amitié, mais s'étendre à tous les mortels.

Je définis cette vertu, une libéralité exercée envers les étrangers, surtout si on les reçoit dans sa maison; la juste mesure de cette espèce de bénéfice dépend de ce qui contribue le plus à la grande fin que les hommes doivent avoir pour but, savoir aux secours réciproques, à la fidélité, au commerce dans les divers états, à la concorde et aux devoirs des membres d'une même société civile.

De tous tems les hommes ont eu dessein de voyager, de former des établissemens, de connaître les pays et les mœurs des autres peuples; mais comme les premiers voyageurs ne trouvaient point de lieu de retraite dans les endroits où ils arrivaient, ils étaient obligés de prier les habitans de les recevoir, et il s'en trouvait d'assez charitables pour leur donner un domicile, les soulager dans leurs

fatigues, et leur fournir les diverses choses dont ils avaient besoin.

Abraham, pour commencer mes exemples par l'histoire sacrée, a été du nombre de ces gens compatissans qui pratiquèrent la noble bénéficence envers les étrangers, goûtèrent le plaisir de les recevoir et de leur procurer tous les secours possibles. Nous lisons dans la Genèse que ce digne patriarche rencontra, en sortant de sa tente, trois voyageurs, devant lesquels il se prosterna, leur offrit de l'eau pour laver leurs pieds, et du pain pour rétablir leurs forces. Il ordonna en même tems à Sara de pétrir trois mesures de farine, et de faire cuire des pains sous la cendre : il fit rôtir lui-même un veau qu'il servit à ses hôtes avec les pains de Sara, du beurre et du lait.

Je ne dissimulerai point que l'exercice de l'*hospitalité* se trouva resserré chez les Israélites dans des bornes beaucoup trop étroites, lorsqu'ils vinrent à rompre leur commerce avec les peuples voisins ; cependant, sans parler des Iduméens et des Égyptiens qui n'étaient pas compris dans cette rupture, l'esprit de cette charité ne s'éteignit pas entièrement dans leur cœur, du moins l'exercèrent-ils pour leurs frères, surtout pendant les tristes tems des captivités, où nous voyons que Tobie était pénétré de ce devoir. Dans les louanges que l'Écriture lui donne, elle met la distribution qu'il faisait de trois ans en trois ans aux prosélytes et aux étrangers de sa part dans les dixmes. Job s'écrie au milieu de ses souffrances : « Je n'ai point laissé les étrangers dans la rue, et ma porte leur a toujours été ouverte. »

Les Égyptiens convaincus que les dieux mêmes prenaient souvent la forme de voyageurs, pour corriger l'in-

justice des hommes, réprimer leurs violences et leurs rapines, regardèrent les devoirs de l'hospitalité comme étant les plus sacrés et les plus inviolables : les voyages fréquens des sages de la Grèce en Égypte, l'accueil favorable qu'ils firent à Ménélas et à Hélène du tems de la guerre de Troye, montrent assez combien ils s'occcupaient de la pratique de cette vertu.

Les Éthiopiens n'étaient pas moins estimables à cet égard au rapport d'Héliodore : et c'est sans doute ce qu'Homère a voulu peindre, quand il nous dit que ce peuple recevait les dieux, et les régalait avec magnificence pendant plusieurs jours.

Ce grand poète ayant une fois établi l'excellence de l'*hospitalité* sur l'opinion de ces prétendus voyages des dieux ; et les autres poètes de la Grèce ayant à leur tour publié que Jupiter était venu sur la terre, pour punir Lycaon qui égorgeait ses hôtes, il n'est pas étonnant que les Grecs regardassent l'hospitalité comme la vertu la plus agréable aux dieux. Aussi cette vertu était-elle poussée si loin dans la Grèce, qu'on fonda dans plusieurs endroits des édifices publics où tous les étrangers étaient admis. C'est un beau trait de la vie d'Alexandre, que l'édit par lequel il déclara que les gens de bien de tous les pays étaient parens les uns des autres, et qu'il n'y avait que les méchans qui fussent exclus de cet honneur.

Les rois de Perse retirèrent de grands avantages de la réception favorable qu'ils firent à divers peuples, et surtout aux Grecs qui vinrent chercher dans leur empire une retraite contre la persécution de leurs citoyens.

Malgré le caractère sauvage et la pauvreté des anciens peuples d'Italie, l'*hospitalité* y fut connue dès les pre-

miers tems. L'asile donné à Saturne par Janus, et à Énée par Latinus en sont des preuves suffisantes. Élien même rapporte qu'il y avait une loi en Lucanie qui condamnait à l'amende ceux qui auraient refusé de loger les étrangers qui arrivaient dans leur pays après le soleil couché.

Mais les Romains qui succédèrent, surpassèrent toutes les autres nations dans la pratique de cette vertu ; ils établirent, à l'imitation des Grecs, des lieux exprès pour domicilier les étrangers ; ils nommèrent ces lieux *hospitalia* ou *hospicia*, parce qu'ils donnaient aux étrangers le nom de *hospites*. Pendant la solennité des Lectisternes à Rome, on était obligé d'exercer l'*hospitalité* envers toutes sortes de gens connus ou inconnus ; les maisons des particuliers étaient ouvertes à tout le monde, et chacun avait la liberté de se servir de tout ce qu'il y trouvait. L'ordonnance des Achéens, par laquelle ils défendaient de recevoir dans leurs villes aucun Macédonien, est appelée dans Tite-Live *une exécrable violation des droits de l'humanité*. Les plus grandes maisons tiraient leur principale gloire de ce que leurs palais étaient toujours ouverts aux étrangers ; la famille des Marciens était unie par droit d'hospitalité avec Persée, roi de Macédoine ; et Jules-César, sans parler de tant d'autres Romains, était attaché par les mêmes nœuds à Nicomède, roi de Bithynie. « Rien n'est plus beau, disait Cicéron, que de voir les maisons des personnes illustres ouvertes à d'illustres hôtes, et la république est intéressée à maintenir cette sorte de libéralité ; rien même, ajoute-t-il, n'est plus utile pour ceux qui veulent acquérir, par des voies légitimes, un grand crédit dans l'état, que d'en avoir beaucoup au dehors. »

Il est aisé de s'imaginer comment les habitans des autres

villes et colonies romaines, prévenus de ces sentimens, recevaient les étrangers à l'exemple de la capitale. Ils leur tendaient la main pour les conduire dans l'endroit qui leur était destiné; ils leur lavaient les pieds, ils les menaient aux bains publics, aux jeux, aux spectacles, aux fêtes. En un mot, on n'oubliait rien de ce qui pouvait plaire à l'hôte et adoucir sa lassitude.

Il n'était pas possible après cela que les Romains n'admissent pas les mêmes dieux que les Grecs pour protecteurs de l'*hospitalité*. Ils ne manquèrent pas d'adjuger en cette qualité un des plus hauts rangs à Vénus, déesse de la tendresse et de l'amitié. Minerve, Hercule, Castor et Pollux jouirent aussi du même honneur; et l'on n'eut garde d'en priver les dieux voyageurs, *dii viales*. Jupiter eut avec raison la première place; ils le déclarèrent par excellence le dieu vengeur de l'hospitalité, et le surnommèrent Jupiter hospitalier, *Jupiter hospitalis*. Cicéron écrivant à son frère Quintius, appelle toujours Jupiter de ce beau nom. Mais il faut voir avec quel art Virgile ennoblit cette épithète dans l'Enéide.

Jupiter, hospitibus nam te dare jura loquuntur,
Hunc lætum, Tiriisque diem, Trojâque profectis
Esse velis, nostrosque hujus meminisse minores.

Notre poésie n'a point de telles ressources ni de si belles images.

Les Germains, les Gaulois, les Celtibériens, les peuples Atlantiques et presque toutes les nations du monde observèrent aussi régulièrement les droits de l'hospitalité. C'était un sacrilége chez les Germains, dit Tacite, de

fermer sa porte à quelque homme que ce fût, connu ou inconnu. Celui qui a exercé l'hospitalité envers un étranger, ajoute-t-il, va lui montrer une autre maison où on l'exerce encore, et il y est reçu avec la même humanité. Les lois des Celtes punissaient beaucoup plus rigoureusement le meurtre d'un étranger que celui d'un citoyen.

Les Indiens, ce peuple compatissant, qui traitaient les esclaves comme eux-mêmes, pouvaient-ils ne pas bien accueillir les voyageurs? ils allèrent jusqu'à établir, et des hospices, et des magistrats particuliers, pour leur fournir les choses nécessaires à la vie, et prendre soin des funérailles de ceux qui mouraient dans leur pays.

Je viens de prouver suffisamment qu'autrefois l'*hospitalité* était exercée par presque tous les peuples du monde; mais le lecteur sera bien aise d'être instruit de quelques pratiques les plus universelles de cette vertu et de l'étendue de ses droits : il faut tâcher de contenter sa curiosité.

Lorsqu'on était averti qu'un étranger arrivait, celui qui devait le recevoir allait au-devant de lui, et après l'avoir salué et lui avoir donné le nom de père, de frère et d'ami, plutôt selon son âge que par rapport à sa qualité, il lui tendait la main, le menait dans sa maison, le faisait asseoir, et lui présentait du pain, du vin et du sel. Cette cérémonie était une espèce de sacrifice que l'on offrait à Jupiter hospitalier.

Les Orientaux, avant le festin, lavaient les pieds à leurs hôtes; cette pratique était encore en usage parmi les Juifs, et Notre-Seigneur reproche au pharisien qui le recevait à sa table, de l'avoir négligée. Les dames même de la première distinction, parmi les anciens, prenaient ce soin à l'égard de leurs hôtes. Les filles de Cocalus, roi de Sicile,

conduisirent Dédale dans le bain, au rapport d'Athénée. Homère en fournit plusieurs autres exemples, en parlant de Nausicaa, de Polycaste et d'Hélène. Le bain était suivi de fêtes, où l'on n'épargnait rien pour divertir les hôtes : les Perses, pour leur plaire encore davantage, admettaient dans ces fêtes, et leurs femmes et leurs filles.

La fête qui avait commencé par des libations, finissait de la même manière, en invoquant les dieux protecteurs de l'hospitalité. Ce n'était ordinairement qu'après le repas qu'on s'informait du nom de ses hôtes et du sujet de leur voyage, ensuite on les menait dans l'appartement qu'on leur avait préparé.

Il était de l'usage et de la décence de ne point laisser partir ces hôtes sans leur faire des présens qu'on appelait *xenia*; ceux qui les recevaient les gardaient soigneusement, comme des gages d'une alliance consacrée par la religion.

Pour laisser à la postérité une marque de l'*hospitalité* qu'on avait contractée avec quelqu'un, des familles entières et des villes même formaient ensemble ce contrat. On rompait une pièce de monnaie, ou plus communément l'on sciait en deux un morceau de bois ou d'ivoire, dont chacun des contractans gardait la moitié; c'est ce qui est appelé par les anciens, *tessera hospitalitatis*, tessère d'hospitalité.

On trouve encore de ces *tessères* dans les cabinets des curieux, où les noms des deux amis sont écrits; et lorsque les villes accordaient l'hospitalité à quelqu'un, elles en faisaient expédier un décret en forme, dont on lui délivrait copie.

Les droits de l'hospitalité étaient si sacrés, qu'on re-

gardait le meurtre d'un hôte comme le crime le plus irrémissible; et quoiqu'il fût quelquefois involontaire, on croyait qu'il attirait la vengeance de tous les dieux. Le droit de la guerre même ne détruisait point celui de l'hospitalité, parce qu'il était censé éternel, à moins qu'on n'y renonçât d'une manière authentique. Une des cérémonies qui se pratiquait en cette rencontre, était de briser la marque, le *tessère de l'hospitalité*, et de dénoncer à un ami infidèle qu'on avait rompu pour jamais avec lui.

Nous ne connaissons plus ce beau lien de l'hospitalité, et l'on doit convenir que les tems ont produit de si grands changemens parmi les peuples, et surtout parmi nous, que nous sommes beaucoup moins obligés aux lois saintes et respectables de ce devoir, que ne l'étaient les anciens.

Il semble même que pour être tenu par la loi naturelle aux services de l'hospitalité, pris dans toute leur étendue, il faut : 1° que celui qui les demande soit hors de sa patrie pour quelque raison valable ou du moins innocente ; 2° qu'il y ait lieu de le présumer honnête homme, ou du moins qu'il n'a aucun dessein de nous porter préjudice; 3° enfin qu'il ne trouve pas ailleurs, ou que nous ne trouvions pas de notre côté à le loger pour de l'argent. Ainsi cet acte d'humanité était incomparablement plus indispensable, lorsque des maisons publiques, commodes et à différens prix, n'existaient point encore parmi nous.

L'*hospitalité* s'est donc perdue naturellement dans toute l'Europe, parce que toute l'Europe est devenue voyageante et commerçante. La circulation des espèces par les lettres de change, la sûreté des chemins, la facilité de se transporter en tous lieux sans danger, la commodité des vaisseaux, des postes et autres voitures ; les

hôtelleries établies dans toutes les villes et sur toutes les routes, pour héberger les voyageurs, ont suppléé aux secours généreux de l'hospitalité des anciens.

L'esprit de commerce, en unissant toutes les nations, a rompu les chaînons de bienfaisance des particuliers; il a fait beaucoup de bien et de mal; il a produit des commodités sans nombre, des connaissances plus étendues, un luxe facile et l'amour de l'intérêt. Cet amour a pris la place des mouvemens secrets de la nature, qui liaient autrefois les hommes par des nœuds tendres et touchans. Les gens riches y ont gagné dans leurs voyages la jouissance de tous les agrémens du pays où ils se rendent, jointe à l'accueil poli qu'on leur accorde à proportion de leur dépense. On les voit avec plaisir et sans attachement, comme ces fleuves qui fertilisent plus ou moins les terres par lesquelles ils passent.

Le Chevalier DE JAUCOURT.

HYMNE.

HYMNE. (*Belles-Lettres.*) L'*hymne* est une louange, soit qu'il emploie le langage de la poésie, comme les hymnes d'Homère et de Callimaque, soit qu'il se borne au langage ordinaire, comme les hymnes de Platon et d'Aristide; mais si l'on fait attention à son principal et plus noble emploi, c'est une louange à l'honneur de quelque divinité.

Les hymnes ont fait dans tous les tems une partie essentielle du culte religieux; sans parler encore des Grecs ni des Romains; en Orient les Chaldéens et les Perses; les Gaulois, les Lusitaniens en Occident; toutes les nations, enfin, soit barbares, soit policées, ont également célébré par des hymnes ou des cantiques les louanges de leurs divinités.

L'homme, suivant l'expression de Sophocle, se fit des dieux autant qu'il ressentit de besoins. Il pria ces dieux d'écarter les maux qui le menaçaient, et de lui accorder les biens qu'il désirait. Il les remercia lorsqu'il crut avoir éprouvé les effets de leur protection, et il s'efforça de les apaiser, lorsqu'il se persuada qu'ils étaient irrités contre lui. Telle est l'origine des hymnes; et ces hymnes furent plus ou moins parfaits dans leur genre, à mesure que les siècles qui les produisirent furent plus ou moins éclairés.

Les critiques partagent ordinairement les hymnes anciens en diverses classes, qu'ils fondent sur la différence

des noms, parce que, outre les termes d'hymne et de *pœan*, tous deux génériques, les Grecs avaient des noms affectés à leurs différens hymnes, selon les divinités qui en faisaient l'objet. C'était des *lithierses* pour Cybèle, des *jules* pour Cérès, des *pœans* proprement dits pour Apollon, des *dithyrambes* pour Bacchus. Mais comme l'inutilité d'une telle division, et autres semblables, saute aux yeux, nous partagerons les hymnes anciens en théurgiques ou religieux, en poétiques ou populaires, en philosophiques ou propres aux seuls philosophes; trois espèces d'hymnes réels, dont nous avons des exemples dans les ouvrages de l'antiquité.

Les *hymnes théurgiques* ou religieux sont ces hymnes que les initiés chantaient dans leurs cérémonies religieuses; les hymnes d'Orphée sont les seuls de ce caractère, qui soient venus jusqu'à notre tems, et ce sont les plus anciens de tous. Pausanias nous apprend que les initiés aux mystères Orphiques avaient leurs hymnes composés par Orphée même; que ces hymnes étaient moins travaillés, moins agréables que ceux d'Homère, mais plus religieux et plus saints; et que les Lycomides, qui rapportaient leur origine à Lycus, fils de Pandion, les apprenaient aux initiés.

En effet, c'est pour eux seuls qu'ils semblent composés; les initiés n'y sont occupés que de leurs propres intérêts; soit qu'ils veuillent apaiser les mauvais génies, ou se les rendre favorables; soit qu'ils demandent aux dieux les biens de l'esprit, du corps, ou les biens extérieurs, comme la salubrité des eaux, la température de l'air, la fertilité des saisons, ils rapportent tout à eux, et jamais ils ne parlent pour les profanes. « Accordez à vos initiés une santé

durable, une vie heureuse, une longue et lente vieillesse; détournez de vos initiés les vains fantômes, les terreurs paniques, les maladies contagieuses. » Μυδαις, πεμπε ils ne connaissent point d'autres formules dans leurs demandes.

Les *hymnes* dont nous parlons sont aussi plus religieux que les hymnes d'Homère, de Callimaque et des tragiques; les seuls qui nous restent des Grecs, dans le genre que nous avons nommé *poétique* ou *populaire*. Ils ne renferment avec l'invocation que des surnoms multipliés, qui expriment le pouvoir ou les attributs des dieux. Le soleil y est nommé *resplendissant*, agile dans sa course, père et modérateur des saisons, l'œil et le maître du monde, les délices des humains, la lumière de la vie. On y donne à Cybèle les titres de mère des dieux, d'auguste épouse de Saturne, de principe des élémens. Voilà ce qui fait la sainteté de ces hymnes, et par où ils remplissent l'idée que Pausanias attache aux hymnes d'Orphée.

Les invocations, dans ce genre d'hymnes, frappent encore davantage : rien de plus énergique et de plus pressant que ces invocations : Écoutez-moi, exaucez-moi, κλύι, *je vous invoque*, *je vous appelle*, καλεω, καληςω.

Je passe aux *hymnes poétiques* ou *populaires*, que nous nommons ainsi parce qu'ils renferment la croyance du peuple, et qu'ils sont l'ouvrage des poëtes ses théologiens. En effet, le peuple, parmi les Grecs et les Romains, avait reçu tous les dieux que les poëtes lui avaient présentés, comme il avait adopté toutes les aventures qu'ils en racontaient. Les dieux anciens furent les premiers objets des hymnes populaires ; car Jupiter n'était considéré que comme un roi puissant qui gouverne un peuple céleste;

et les autres dieux partageant avec lui les attributs de la divinité, devaient aussi partager les mêmes honneurs. Or, au langage des poëtes, les hymnes sont la récompense, le salaire des immortels.

Les héros participèrent ensuite au même tribut de louanges que les dieux; le tems nous a conservé beaucoup d'hymnes, soit grecs, soit latins, pour Hercule, et pour ces autres demi-dieux qu'Hésiode appelle *race humaine et divine*, parce qu'on les supposait nés d'un dieu et d'une mortelle, ou d'un mortel et d'une déesse.

On étendit encore plus loin les *hymnes populaires* : la politique et la flatterie en multiplièrent les objets. La politique des Grecs produisit ce phénomène, en déifiant les hommes extraordinaires dont on célébra les talens et les vertus utiles à la société, et la flatterie des Romains, en décernant le même honneur aux Césars.

Enfin, l'orgueil de quelques princes, tels que Démétrius-Poliorcète, et tel que ce roi de Syrie qui fut appelé *dieu* par les Milésiens, les porta à faire composer des hymnes pour eux-mêmes, comme on l'assure d'Auguste, et de quelques-uns de ses successeurs, à souffrir du moins qu'on leur en adressât.

En général, la matière des hymnes populaires n'avait pas moins d'étendue que l'histoire même des dieux. Les prétendues merveilles de leur naissance, leurs intrigues amoureuses, leurs aventures, leurs amusemens, tout, jusqu'aux actions les plus indécentes, devint entre les mains des poëtes comme un fonds inépuisable de louanges pour les dieux. Ainsi, la naissance de Vénus fournit à Homère, ou à l'auteur des hymnes qui portent son nom, la matière d'un hymne peu religieux, sans doute, mais plein d'ima-

ges agréables. « La déesse, à peine sortie de la mer, est portée sur les eaux par un zéphir; elle arrive en Cypre : les Heures, filles de Thémis et de Jupiter, accourent sur le rivage pour la recevoir; et après l'avoir parée comme une immortelle, elles la conduisent au palais des dieux, qui, frappés de sa beauté, recherchent à l'envi son alliance. » Un autre hymne à la même déesse est employé tout entier à peindre ses amours avec Anchise, et les couleurs n'y sont que trop assorties au sujet.

Les hymnes qui s'adressent à Mercure roulent communément sur son adresse inimitable à dérober. « Vous n'étiez encore qu'enfant, dit Horace dans l'hymne qu'il lui adresse, lorsque vous dérobâtes si finement les bœufs d'Apollon; il eut beau prendre un ton menaçant pour vous forcer à les rendre, il ne put s'empêcher de rire en se voyant sans carquois. »

Il est pourtant vrai que les hymnes poétiques n'ont pas toujours ce caractère. On trouve quelquefois, et principalement dans ceux de Callimaque, des traits propres à inspirer la vertu, ou le respect pour les dieux. Si dans l'hymne à Diane, cet aimable poëte décrit les plaisirs et les amusemens de la déesse, il peint aussi, mais d'une manière vive et touchante, le bonheur du juste, et le malheur. S'il dit ailleurs que Jupiter prit naissance en Arcadie, il ajoute incontinent que ce dieu tire de lui seul toute sa puissance, qu'il est le maître et le juge des rois, et qu'il distribue à son gré les couronnes et les empires.

Il est même arrivé que la plupart des hymnes poétiques, ceux de Callimaque surtout, passèrent dans le culte public. On les chantait dans les solennités durant la cérémonie du sacrifice, et dans les veillées qui précédaient ces

solennités, pendant que le peuple s'assemblait. L'hymne de Callimaque pour Jupiter, dont nous venons de parler, fut chanté tandis qu'on offrait au dieu le sacrifice ou les libations ordinaires, etc. L'hymne intitulé *Pervigilium Veneris*, et qu'un magistrat illustre dans les lettres, Bouhier, rapporte au siècle des premiers Césars, semble être un de ces cantiques que l'on chantait aux veillées de Vénus.

On sait que ceux qui chantaient les hymnes s'appelaient *hymnodes*, et que ceux qui les composaient se nommaient *hymnographes*.

J'entends par *hymnes philosophiques*, ceux que les philosophes ont composés suivant leur système religieux; non que les philosophes eussent un culte particulier différent du culte populaire; ils se conformaient au peuple dans la pratique, et venaient par bienséance ramper avec lui aux pieds des idoles; mais ils différaient bien du peuple par la croyance. Ils reconnaissaient un Dieu suprême, source et principe de tous les êtres. Plusieurs admettaient avec ce Dieu suprême, des êtres subalternes qui faisaient mouvoir les ressorts de la nature et en réglaient les opérations. Pour les aventures des dieux poétiques, les idoles et les apothéoses, ils les mettaient au rang des fictions insoutenables.

Le Dieu suprême est donc en général l'objet des hymnes philosophiques; il est seulement quelquefois déguisé sous le nom de Jupiter, ou du soleil; et quelquefois caché sous le voile de l'allégorie. Sa toute-puissance, son immensité, sa providence et ses attributs, en sont la matière ordinaire.

Nous aurions un exemple ancien et précieux d'un

hymne philosophique simple, si l'hymne que les pères de l'Église, défenseurs de notre foi, saint Julien, saint Clément, Eusèbe et autres, ont cité sous le titre de *Palinodie*, était véritablement d'Orphée. Je dis que cet exemple serait précieux, car il surprend pour le fond des choses et la grandeur des images. « Tel est (dit cet hymne) l'Être suprême, que le ciel tout entier ne fait que sa couronne; il est assis sur son trône entouré d'anges infatigables; ses pieds touchent à la terre; de sa droite il atteint jusqu'à l'extrémité de l'Océan; à son aspect les plus hautes montagnes tremblent, et les mers frissonnent dans leurs profonds abîmes. » Mais la critique range cette pièce parmi les fraudes pieuses qui ne furent pas inconnues aux premiers siècles du christianisme.

Si l'hymne qu'on vient de lire appartient au péripatéticien Aristobule, comme on le croit, il est encore moins ancien qu'un autre hymne semblable que Stobée nous a conservé, et que l'on attribue à Cléanthe, second fondateur du Portique; c'est d'ailleurs un des plus beaux monumens qui nous soient restés en ce genre : le lecteur en va juger.

« O père des dieux (dit Cléanthe), vous qui réunissez plusieurs noms, et dont la vertu est une et infinie; vous qui êtes l'auteur de cet univers, et qui le gouvernez suivant les conseils de votre sagesse; je vous salue, ô roi tout-puissant, car vous daignez nous permettre de vous invoquer. Vous serez, ô Jupiter, la matière de mes louanges, et votre souveraine puissance sera le sujet ordinaire de mes cantiques. Tout plie sous votre empire; tout redoute les traits dont vos mains invincibles sont armées; sans vous rien n'a été fait, rien ne se fait dans la nature;

vous voulez les biens et les maux selon les conseils de votre loi éternelle. Grand Jupiter, qui faites entendre votre tonnerre dans les nues, daignez éclairer les faibles humains, ôtez-leur cet esprit de vertige qui les égare; donnez-leur une portion de cette sagesse avec laquelle vous gouvernez le monde. Alors ils ne chériront d'autre occupation, que celle de chanter éternellement cette loi universelle qu'ils méconnaissent. »

Tel est le caractère des hymnes philosophiques; je recueille tout ce détail en deux mots.

Les *hymnes théurgiques* n'étaient propres qu'aux initiés, et ils ne renferment, avec des invocations singulières, que les attributs divins, exprimés par des noms mystiques.

Les *hymnes poétiques* ou populaires, en géneral, faisaient partie du culte public, et ils roulent sur les aventures fabuleuses des dieux. Enfin, les hymnes philosophiques ou n'étaient point chantés, ou ils l'étaient seulement dans les festins décrits par Athénée; et ils sont, à proprement parler, un hommage secret que les philosophes ont rendu à la divinité.

Je laisse à des mains savantes le soin de prouver les avantages qu'on peut retirer des différentes espèces d'hymnes qui ont passé jusqu'à nous. Il me suffit de dire que les hymnes théurgiques peuvent répandre de la lumière sur les initiations; que les hymnes poétiques d'Homère et de Callimaque donnent, au moins pour le tems où ils furent composés, une idée de la croyance populaire des anciens, par rapport à la religion publique; enfin, que les hymnes philosophiques sont de quelque secours pour nous instruire de la croyance religieuse des philosophes. J'ajoute

que les hymnes de Callimaque, de Pindare, d'Horace, et d'autres poëtes, outre des dogmes et des usages religieux, renferment encore des traits pour l'histoire profane, dont les littérateurs, vraiment éclairés, sauront toujours habilement profiter.

Dans notre usage moderne, nous entendons par *hymne*, une ode, un petit poëme consacré à la louange de Dieu, ou des mystères. Mais nous avons très-peu d'hymnographes recommandables. Santeuil s'est quelquefois distingué dans cette carrière, car tous ses hymnes ne sont pas également bons; une vue d'intérêt en a gâté la plus grande partie, et les connaisseurs sentent bien que les inspirations de sa muse étaient souvent réglées par le profit qu'elle en retirait. Les odes sacrées de Rousseau nous offrent tout ce que nous avons de plus parfait en ce genre. Pour les *hymnes rimés* des douzième et treizième siècles, ils sont le sceau de la barbarie; ce n'était pas sur ce ton qu'Horace chantait les jeux séculaires.

Le Chevalier de JAUCOURT.

HYMNE. (*Littérature.*) L'hymne sacrée, dans sa sublimité, est l'expression solennelle de l'enthousiasme de tout un peuple, le concert et l'accord d'une multitude d'âmes qui s'élèvent à Dieu, soit en admiration des merveilles de la nature, soit en adoration des prodiges de la grâce, soit dans un transport unanime de reconnaissance et d'amour, ou dans un mouvement de crainte, d'étonnement, et de respect.

Ainsi, dans l'hymne, tout doit être en sentimens et en images. L'élévation en est le caractère : car toutes les pen-

sées, toutes les relations en sont de l'homme au créateur ; et ce n'est pas en disant de l'Être suprême, comme dans l'hymne attribuée à Orphée, qu'*à son aspect les plus hautes montagnes tremblent, et que les mers frissonnent dans leurs profonds abîmes* ; ce n'est pas non plus en lui disant, comme dans l'hymne attribuée à Cléanthe, *Vous voulez les biens et les maux dans les conseils de votre loi*; ce n'est pas, dis-je, ainsi qu'on louera l'Éternel : car il ne résulte de ce galimatias oriental, ni une haute idée de sa puissance, ni une haute idée de sa justice. La goutte d'eau de l'Océan, le grain de sable des montagnes, ne sont rien en parlant de celui qui d'un souffle a créé les mondes, et dire de lui qu'*il a voulu les biens et les maux selon les conseils de sa loi*, c'est le louer comme un flatteur peut louer un tyran.

Le sublime n'est pas dispensé d'être raisonnable, et le vrai sublime est celui qui est à la fois si simple et si frappant, qu'il saisit tout d'un coup et sans peine tous les esprits. Tel doit être celui de l'hymne : car l'hymne est faite pour la multitude; et en même tems qu'elle doit être religieuse, elle doit être morale : or, elle sera l'un et l'autre, si elle donne de l'Être suprême l'idée qu'on en doit avoir, pour l'adorer avec crainte et avec amour ; si, en louant les saints, elle est la leçon la plus touchante des vertus qu'ils ont pratiquées; si, en célébrant les mystères, elle y fait voir autant de motifs d'espérance et de reconnaissance que d'objets de culte et de foi.

Les anciennes hymnes de l'Église ont le mérite de la simplicité, mais n'ont que celui-là. Il faut en excepter quelques *proses* qui ont une beauté réelle, comme le *Dies iræ*, et le *Veni, sancte Spiritus*.

Les nouvelles hymnes donnent, pour la plupart, dans l'excès contraire à la simplicité; elles sont brillantées, ornées jusqu'au luxe, pleines d'imagination, dénuées de sentiment, et, en deux mots, élégantes et froides. Les auteurs pensaient à Horace en les composant; c'eût été à David, et surtout à Moyse, qu'il eût fallu penser.

La fameuse hymne de Santeuil, *Stupete, gentes*, est un amas d'antithèses qui ne répandent ni chaleur ni lumière; et le compliment à la vierge,

Intrare sanctum quid pavebas,
Facta Dei priùs ipsa templum?

est spirituel, mais déplacé : ni l'enthousiasme, ni la piété n'ont de cet esprit-là.

Lorsque l'*hymne* n'est pas sublime, elle doit être onctueuse et touchante; elle doit prendre tour à tour le caractère de Bossuet dans ses élévations d'une âme à Dieu, ou celui de Fénélon ou de François de Sales dans leurs œuvres mystiques.

MARMONTEL.

HYPERBOLE.

Hyperbole. (*Log.* et *Poésie.*) Exagération, soit en augmentant, soit en diminuant. Ce mot est grec, ὑπερβολὴ, *superlatio*, du verbe ὑπερβάλλειν, *exsuperare*, excéder, surpasser de beaucoup.

L'hyperbole est une figure de rhétorique qui, selon Sénèque, mène à la vérité par quelque chose de faux, d'outré, et affirme des choses incroyables pour en persuader de croyables. L'hyperbole exprime au-delà de la vérité pour mener l'esprit à la mieux connaître.

Il y a des hyperboles qui consistent dans la seule diction, comme quand on nomme *géant* un homme de haute taille, *pigmée* un petit homme; mais elles sont souvent dans une pensée qui contient une ou plusieurs périodes: et l'hyperbole de la pensée se trouve également dans la diminution comme dans l'augmentation des choses qu'elle décrit, quoique cette figure se plaise plus ordinairement dans l'excès que dans le défaut. Le trait d'Agésilas à un homme qui relevait hyperboliquement de fort petites choses, est remarquable; il lui dit « qu'il ne priserait jamais un cordonnier qui ferait les souliers plus grands que le pied. »

L'hyperbole n'a rien de vicieux pour être *ultrà fidem*, pourvu qu'elle ne soit pas *ultrà modum*, comme s'exprime Quintilien. Elle est même une beauté, ajoute-t-il, lorsque

la chose dont il faut parler est extraordinaire et qu'elle a passé les bornes de la nature; car il est permis de dire plus, parce qu'il est difficile de dire autant; et le discours doit plutôt aller au-delà que de rester en deçà. Ainsi Hérodote en parlant des Lacédémoniens qui combattirent au pas des Thermopyles, dit « qu'ils se défendirent en ce lieu jusqu'à ce que les barbares les eussent ensevelis sous leurs traits. »

L'on voit par cet exemple que les belles hyperboles cachent ce qu'elles sont; et c'est ce qui leur arrive, quand je ne sais quoi de grand dans les circonstances les arrache à celui qui les emploie; il faut donc qu'il paraisse, non que l'on ait amené les choses pour l'hyperbole, mais que l'hyperbole est née de la chose même. Les esprits vifs, pleins de feu, et que l'imagination emporte hors des règles et de la justesse, se laissent volontiers entraîner à l'hyperbole.

Cette figure appartient de droit aux passions véhémentes, parce que les actions et les mouvemens qui en résultent servent d'excuse et, pour ainsi dire, de remède à toutes les hardiesses de l'élocution. Cependant les hyperboles sont aussi permises dans le comique, pour émouvoir le public à rire; c'est une passion qu'on veut alors produire. On ne trouva point mauvais à Athènes ce trait de l'acteur qui dit, en parlant d'un fanfaron, pauvre et plein de vanité : « il possède une terre en province qui n'est pas plus grande qu'une épître de Lacédémonien. »

Mais dans les choses sérieuses, il faut très-rarement employer l'hyperbole, et l'on doit d'ordinaire la modifier quand on s'en sert; car je croirais assez que c'est une figure défectueuse en elle-même, puisque, par sa nature, elle va

toujours au-delà de la vérité : cependant je pourrais citer quelques exemples rares où l'hyperbole, sans aucune modification, frappe noblement l'esprit. Un particulier ayant annoncé dans Athènes la mort d'Alexandre, l'orateur Démades s'écria « que si cette nouvelle était vraie, la terre entière aurait déjà senti l'odeur du mort. Cette saillie hardie présente à la fois l'étendue de l'empire d'Alexandre, comme si l'univers lui était soumis, et étonne l'imagination par la grandeur de la figure qu'elle met en usage : dans ce mot si fier, si fort et si court, se trouve l'emphase, l'allégorie et l'hyperbole.

Mais cette figure a encore plus de grâce en poésie qu'en prose, quand elle est accompagnée d'un brillant coloris et d'images représentées dans un beau jour. C'est ainsi que Virgile nous peint hyperboliquement la légéreté de Camille à la course.

Illa vel intactæ segetis per summa volaret
Gramina, nec teneras cursu læsisset aristas,
Vel mare per medium fluctu suspensa tumente :
Ferret iter, celeres nec tingeret æquore plantas.

C'est encore ainsi que Malherbe, pour peindre le tems heureux qu'il promet à Louis XII, dans l'ode qu'il lui adresse, dit :

La terre en tous endroits produira toutes choses,
Tous métaux seront or, toutes fleurs seront roses ;
Tous arbres oliviers.
L'an n'aura plus d'hiver ; le jour n'aura plus d'ombre ;
Et les perles sans nombre
Germeront dans la Seine au milieu des graviers.

Il n'est pas besoin que j'entasse un plus grand nombre

d'exemples, il vaut mieux que j'ajoute une réflexion générale sur les hyperboles.

Il y en a que l'usage a rendu si communes, qu'on en saisit la signification du premier coup, sans avoir besoin de penser qu'il faut les prendre au rabais. Quand on dit, par exemple, qu'un homme meurt de faim, tout le monde entend que cela signifie qu'il fait mauvaise chère, ou qu'il a beaucoup de peine à gagner sa vie. On dit encore qu'un homme ne sait rien, quand il ne sait pas ce qu'il lui convient de savoir pour sa profession ou pour son métier. Mais il n'est pas rare qu'on se trompe en fait d'expressions hyperboliques, quand elles tombent sur quelque sujet peu connu, ou qu'on les trouve dans une langue dont on ne connaît pas assez le génie, et qu'on ne s'est pas rendu assez familière.

On dit, on écrit qu'il faut ignorer son propre mérite; cette phrase, bien prise, signifie qu'il faut être aussi éloigné de se vanter de son propre mérite, que si on l'ignorait. On dit qu'il faut oublier les biens qu'on a faits et les maux qu'on a reçus; cela veut dire seulement qu'il ne faut point oublier ceux-là, ni reprocher ceux-ci sans nécessité. Cependant, pour avoir pris ces sortes d'expressions trop à la lettre, on a fait de la morale un tas de paradoxes absurdes et de maximes outrées.

Le Chevalier DE JAUCOURT.

HYPOTHÈSE.

Hypothèse. (*Métaphysique.*) C'est la supposition que l'on fait de certaines choses pour rendre raison de ce que l'on observe, quoique l'on ne soit pas en état de démontrer la vérité de ces suppositions. Lorsque la cause de certains phénomènes n'est accessible ni à l'expérience, ni à la démonstration, les philosophes ont recours aux hypothèses. Les véritables causes des effets naturels et des phénomènes que nous observons sont souvent si éloignées des principes sur lesquels nous pouvons nous appuyer, et des expériences que nous pouvons faire, qu'on est obligé de se contenter des raisons probables pour les expliquer. Les probabilités ne sont donc pas à rejeter dans les sciences; il faut un commencement dans toutes les recherches, et ce commencement doit presque toujours être une tentative très-imparfaite, et souvent sans succès. Il y a des vérités inconnues, comme des pays dont on ne peut trouver la bonne route qu'après avoir essayé de toutes les autres; ainsi il faut que quelques-uns courent risque de s'égarer, pour montrer le bon chemin aux autres.

Les hypothèses doivent donc trouver place dans les sciences, puisqu'elles sont propres à faire découvrir la vérité et à nous donner de nouvelles vues; car une hypothèse étant une fois posée, on fait souvent des expériences

pour s'assurer si elle est bonne. Si on trouve que ces expériences la confirment, et que non-seulement elles rendent raison du phénomène, mais encore que toutes les conséquences qu'on en tire s'accordent avec les observations, la probabilité croît à un tel point, que nous ne pouvons lui refuser notre assentiment, et qu'elle équivaut à une démonstration. L'exemple des astronomes peut servir merveilleusement à éclaircir cette matière; il est évident que c'est aux hypothèses, successivement faites et corrigées, que nous sommes redevables des belles et sublimes connaissances dont l'astronomie et les sciences qui en dépendent sont à présent remplies. Par exemple, c'est par le moyen de l'hypothèse de l'ellipticité des orbites des planètes, que Kepler parvint à découvrir la proportionnalité des aires et des tems, et celle des tems et des distances, et ce sont ces deux fameux théorèmes, qu'on appelle les *analogies de Kepler*, qui ont mis Newton à portée de démontrer que la supposition de l'ellipticité des orbes des planètes s'accorde avec les lois de la mécanique, et d'assigner la proportion des forces qui dirigent les mouvemens des corps célestes. C'est de la même manière que nous sommes parvenus à savoir que *Saturne* est entouré d'un anneau qui réfléchit la lumière, et qui est séparé du corps de la planète, et incliné à l'écliptique; car Huyghens, qui l'a découvert le premier, ne l'a point observé tel que les astronomes le décrivent à présent; mais il en observa plusieurs phases, qui ne ressemblaient quelquefois à rien moins qu'un anneau; et comparant ensuite les changemens successifs de ces phases, et toutes les observations qu'il en avait faites, il chercha une hypothèse qui pût y satisfaire, et rendre

raison de ces différentes apparences; celle d'un anneau réussit si bien, que par son moyen, non-seulement on rend raison des apparences, mais on prédit encore les phases de cet anneau avec précision.

Il y a deux excès à éviter au sujet des hypothèses, celui de les estimer trop, et celui de les proscrire entièrement. Descartes, qui avait établi une bonne partie de sa philosophie sur des hypothèses, mit tout le monde savant dans le goût de ces hypothèses, et l'on ne fut pas long-tems sans tomber dans celui des fictions. Newton et surtout ses disciples se sont jetés dans l'extrémité contraire. Dégoûtés des suppositions et des erreurs dont ils trouvaient les livres de philosophie remplis, ils se sont élevés contre les hypothèses, ils ont tâché de les rendre suspectes et ridicules, en les appelant le poison de la raison et la peste de la philosophie. Cependant, ne pourrait-on point dire qu'ils prononcent leur propre condamnation, et le principe fondamental du newtonianisme sera-t-il jamais admis à titre plus honorable que celui d'hypothèse? Celui-là seul, qui serait en état d'assigner et de démontrer les causes de tout ce que nous voyons, serait en droit de bannir entièrement les hypothèses de la philosophie.

Il faut que l'*hypothèse* ne soit en contradiction avec aucun des premiers principes qui servent de fondement à nos connaissances; il faut encore se bien assurer des faits qui sont à notre portée, et connaître toutes les circonstances du phénomène que nous voulons expliquer.

L'écueil le plus ordinaire, c'est de vouloir faire passer une hypothèse pour la vérité elle-même, sans en pouvoir donner des preuves incontestables. Il est très-important

pour le progrès des sciences, de ne se point faire illusion à soi-même et aux autres sur les hypothèses que l'on a inventées. La plupart de ceux qui, depuis *Descartes*, ont rempli leurs écrits d'hypothèses, pour expliquer des faits que bien souvent ils ne connaissaient qu'imparfaitement, ont donné contre cet écueil, et ont voulu faire passer leurs suppositions pour des vérités, et c'est-là en partie la source du dégoût que l'on a pris pour les hypothèses; mais en distinguant entre leur bon et leur mauvais usage, on évite, d'un côté, les fictions, et, de l'autre, on n'ôte point aux sciences une méthode très-nécessaire à l'art d'inventer, et qui est la seule qu'on puisse employer dans les recherches difficiles, qui demandent la correction de plusieurs siècles, et les travaux de plusieurs hommes, avant que d'atteindre à une certaine perfection. Les bonnes hypothèses seront toujours l'ouvrage des plus grands hommes. Copernic, Kepler, Huyghens, Descartes, Leibnitz, Newton lui-même, ont imaginé des hypothèses utiles pour expliquer les phénomènes compliqués et difficiles, et ce serait mal entendre l'intérêt des sciences, que de vouloir condamner des exemples justifiés par des succès éclatans en métaphysique; une hypothèse doit être regardée comme démontrée fausse, si, en examinant la proposition qui l'exprime, elle est conçue dans des termes vides de sens, ou qui n'ont aucune idée fixe et déterminée, si elle n'explique rien, si elle entraîne après elle des difficultés plus importantes que celles qu'on se propose de résoudre, etc. Il y a beaucoup de ces hypothèses. (*V. le chap. v, des Instit. de phys.* et sur-tout *le traité des systèmes* de l'abbé Condillac.)

L'abbé LA CHAPELLE.

I.

IDÉAL.

IDÉAL. (*Beaux-Arts.*) BEAU IDÉAL. *Idéal*, dans l'usage commun, signifie une chose qui n'a point de réalité, et qui n'existe que dans l'imagination ou dans l'opinion. Mais, lorsqu'il s'agit des beaux-arts, cette expression, loin d'être prise en mauvaise part, désigne souvent le plus haut point de perfection auquel ils puissent atteindre. C'est à la peinture et à la sculpture qu'elle s'applique particulièrement, quoiqu'elle ne soit pas plus étrangère à la poésie et à la musique, comme nous aurons occasion de le voir par la suite. Commençons par la peinture, parce que tout ce que nous aurons à dire à ce sujet n'aura pas un rapport moins immédiat à la sculpture et même à l'architecture.

La peinture ne connaît que deux genres bien distincts, le genre imitatif et le genre idéal; ce qui renferme trois objets différens : imitation exacte de la nature, genre vulgaire et borné, qui ne consiste proprement qu'à copier ce qu'on a sous les yeux; choix de la belle nature, ce qui demande déjà du goût et de l'élévation; recherche de la beauté abstraite et idéale, ce qui exige plus que du talent

et qui est vraiment l'ouvrage du génie. De ces trois opérations de l'art, deux appartiennent au genre imitatif, une seulement au genre idéal.

Nulle personne un peu initiée dans les beaux-arts qui croie avec le peuple que le choix de la belle nature suffise aux peintres ou aux statuaires pour donner naissance à un modèle de beauté, tel que l'*Apollon* du Belvedère, la *Vénus* de Médicis, la *Madonna della Seggiola*, ou la *Madeleine de Parme*. Lorsque Zeuxis rassembla les plus belles filles de Crotone, pour copier les beautés particulières et locales que chacune d'elles possédait éminemment, il ne voulut faire que de simples études, et ce fut, sans doute, par le secours de l'abstraction qu'il parvint à peindre une figure parfaite. Mais par quel moyen l'artiste s'élève-t-il à ce concept admirable qui surpasse en quelque sorte le créateur, sinon dans ses vues, du moins dans ses œuvres? C'est sur cette question embarrassante que les métaphysiciens se sont infructueusement exercés depuis plus de vingt siècles.

Winkelman, dans ses *lettres sur les beaux-arts*, a essayé de prouver que l'étude de l'antique est le plus sûr moyen de former et le goût et la main. S'il faut l'en croire, c'est le seul asile qui reste à la véritable beauté, et c'est-là seulement qu'on doit la chercher. Que les anciens aient eu de grands avantages pour la connaître et pour l'apprécier, c'est ce qu'il est aisé de démontrer. Sensibilité dans les organes intérieurs, perfection dans les formes extérieures, concours du climat, des mœurs, de la législation, tout se trouvait réuni chez les Grecs; mais tant de secours ne suffisaient pas encore pour les élever à cette beauté idéale, au-dessus de toute beauté sensible et existante.

Winkelman pense donc que la nécessité de représenter à des yeux crédules et prévenus les dieux et les héros de la fable, força les artistes à étendre leurs idées, et à rejeter tout ce qui aurait rappelé les objets vulgaires et familiers. Quand même un Apollon eût ressemblé au chanteur le plus beau, au berger le mieux fait et le plus aimable; quand même un Jupiter aurait égalé le monarque le plus majestueux, le plus redoutable, l'artiste n'aurait encore fait que des hommes et non pas des dieux. Il fallut donc s'élever par la pensée et par l'abstraction; il fallut composer des figures qui n'eussent qu'une seule expression, qui ne présentassent qu'une idée grande, magnifique, tout-à-fait au-dessus de l'humanité. Tout ce qui n'eut pas été majesté dans la figure de Jupiter, beauté dans celle de Vénus, grâce dans celle de Galatée, aurait été contradictoire à l'objet du peintre ou du statuaire. Ainsi, de l'habitude d'abstraire et des efforts continuels pour exprimer plutôt la pensée de l'artiste que les formes vulgaires et connues, se forma chez les anciens ce beau idéal dont ils nous ont transmis l'idée, et que nous n'aurions peut-être jamais trouvé, si nous n'eussions retrouvé leurs ouvrages. On sait que Raphaël, après avoir appris la partie la plus élémentaire de son art sous Pierre Perugin, après avoir perfectionné son pinceau sous Léonard de Vinci, après avoir enhardi sa main près de Michel-Ange, se livra tout entier à l'étude des antiques, à quoi il fut merveilleusement aidé, non-seulement par les fouilles qu'on fit alors tant dans les grottes de la ville Adrienne, que dans plusieurs autres endroits de l'Italie, mais encore par ses richesses et son crédit qui le mirent en état d'envoyer jusqu'au fond de la Grèce dessiner tout ce qui avait

échappé aux ravages du tems; aussi doit-on considérer cet artiste admirable comme le restaurateur du genre idéal, qu'il saisit dans son entier, et dont on ne retrouve plus que des parties dans les peintres qui sont venus après lui.

Maintenant si, d'après ces réflexions, convaincus qu'il existe un *beau idéal*, nous voulons en acquérir une notion plus simple et plus exacte, il est nécessaire d'examiner ce que l'on entend par *beauté* dans les ouvrages de l'art. Mais à peine a-t-on entrepris de pénétrer dans cette matière, qu'on est étonné et de la frivolité des théories les plus accréditées, et de l'extrême généralité des principes sur lesquels on a prétendu les fonder. Les uns veulent que la beauté consiste dans la perfection, de sorte qu'à les en croire, une marmite parfaitement faite est une très-belle chose; les autres la placent dans l'imitation de la nature, de sorte que s'il arrive qu'un peintre ou un sculpteur ait bien représenté un âne ou un pourceau, on doit dire, *voilà un bel âne, voilà un beau cochon*. Serait-ce à cause de sa simplicité qu'on aurait rejeté cette idée si claire et si naturelle, que la beauté relative est ce qui plaît à nos sens, et la beauté absolue ce qui plaît aux sens exercés et perfectionnés par l'habitude de juger et de comparer. Je sais que ce qu'on entend par le *beau* proprement dit, a des limites assignées, que cette expression ne doit pas s'appliquer à des choses communes et triviales qui ne peuvent exciter ni surprise, ni admiration. Mais il s'agit ici de définir quel est l'objet des arts en général, et c'est dans cette vue qu'il est nécessaire d'observer, 1° que, lorsqu'on suppose que la perfection est le but des arts et de la beauté, on fait une étrange méprise, en prenant les moyens pour la fin; car la perfection, dans le sens où il faut l'entendre,

n'est pas une chose absolue, mais relative, et la perfection d'un ouvrage quelconque aura toujours pour mesure l'impression qu'il fera sur nos sens : 2° que ce n'est pas avec plus de fondement qu'on substitue à ce principe celui de l'imitation; car, avant que l'imitation eût plus ou moins de mérite, la chose imitée avait plus ou moins de beauté.

Il est des arts qui n'imitent rien, ou qui n'imitent que par accident et par des rapports très-vagues et très-éloignés : tels sont l'architecture et la musique instrumentale. J'entends répéter que l'architecture est l'imitation des premières cabanes qu'on faisait avec différentes pièces de bois; que les colonnes représentent des troncs d'arbres; que le fronton, les architraves, imitent l'assemblage des poutres de traverse, etc.? Une cabane est donc une belle chose? Quoi, les temples, les palais, seront beaux parce qu'ils imitent des chaumières? l'harmonie d'un prélude, la mélodie d'une ritournelle vous rappellent, dites-vous, le chant des oiseaux ou le murmure des ruisseaux? Je ne le crois pas : mais en le supposant pour un instant, je vous demanderai ce que les ruisseaux et les rossignols imitent à leur tour? La nature, dont les vues ne sont pas bornées à l'homme, aura donc seule le droit de lui offrir des plaisirs, et l'homme, son plus bel ouvrage, l'homme qui l'embellit et la perfectionne, n'aura pas le pouvoir de les augmenter par sa propre industrie, de se former de ses propres mains des objets de satisfaction et de jouissance? Vous voulez m'expliquer pourquoi j'aime à regarder un beau tableau; une belle statue; pourquoi l'aspect d'un visage régulier me flatte plus que celui d'une tête difforme? et vous n'entreprenez pas de m'expliquer pourquoi je me plais à considérer un fleuve qui coule dans une val-

lée ornée de prairies émaillées et de côteaux ombragés..... Je sais que les plaisirs des hommes sont variés et mixtes comme leurs passions ; je sais que les ouvrages de l'art me font souvent plus d'impression que ceux de la nature, parce qu'ils me donnent une haute idée de mes propres facultés, ou de celles de mon espèce, et qu'ils m'offrent encore avec le plaisir de juger, de comparer, la satisfaction intérieure de connaître plus qu'un autre, de sentir mieux qu'un autre. Mais antérieurement à toutes ces impressions secondaires et subordonnées, j'avais, je partageais avec mes semblables la première impression que la beauté fait sur nos sens. L'artiste admire dans un tableau l'ordonnance et la distribution, l'entente et le passage des couleurs; il examine, il apprécie; mais à côté de lui est un ignorant qui dit aussi : *Voilà qui est beau* ; et ce jugement renferme tous les autres.

Nul doute que tous les hommes ne soient nés avec le désir de se procurer des sensations agréables : leur industrie est donc constamment employée à les multiplier ; c'est l'occupation habituelle de l'artiste et même de l'artisan. Tandis qu'un peintre travaille à décorer un plafond ou une coupole, le menuisier, le tapissier, chargés d'arranger l'appartement le plus simple, cherchent encore à lui donner une forme plus élégante; l'assortiment des couleurs dans un meuble, dans un lambris, n'est pas sujet à des lois moins rigoureuses que la perspective et le clair-obscur. Rien de si simple, de si grossier en apparence qui ne puisse produire un effet plus ou moins agréable. Un banc, un fauteuil, attirent ou repoussent les regards suivant la forme qu'on leur a donnée, et cela indépendamment de toute idée de convenance ou d'utilité. Or, si l'on

peut, à force de tâtonnemens et d'essais multipliés, parvenir à donner à un vase, à une armoire, à une voiture, une forme qui plaise généralement, ne pourrait-on pas trouver également quel est, dans les traits d'un homme ou d'une femme, le rapport de proportion le plus propre à charmer les regards? D'un autre côté, si les rapports qu'ont entre elles les différentes parties qui composent un seul individu, ne sont pas moins variés que ceux qui existent entre les différens sons de la musique, et qui produisent tant d'effets opposés, pourquoi donc l'art du peintre et du sculpteur ne serait-il pas un art de création autant que d'imitation? Pourquoi ne pourrait-on pas trouver la beauté, comme on trouve le motif d'une sonate ou d'un menuet?

Abandonnons un moment les spéculations métaphysiques, et suivons l'homme dans les progrès de son industrie. Il coupe les arbres d'une forêt et se construit une cabane qu'il s'efforce de rendre la plus solide qu'il est possible. S'il a fixé des troncs d'arbres dans la terre pour soutenir l'édifice; s'il en a su équarrir d'autres, et s'il les a posés transversalement sur les premiers pour porter le toit; s'il a composé ce toit de deux plans inclinés pour donner de l'écoulement aux eaux du ciel, cette cabane vue par le petit côté offrira l'aspect d'une espèce de porche avec un fronton; peut-être même la coupe des pièces de bois qu'il aura employées, présentera-t-elle quelque légère esquisse d'une architrave et d'une corniche. Mais bientôt, ayant le loisir de considérer son ouvrage, il y cherchera une autre chose que l'utilité, il sentira, sans pouvoir s'en rendre raison, que ces piliers, égaux dans toute leur longueur, ont quelque chose de lourd et de maussade; il verra que l'inclinaison des solives forme un

angle trop obtus ou trop aigu; que les rapports de diamètre qui existent entre les différentes pièces qu'il a employées, n'offrent pas, dans leurs jointures et dans leurs séparations, des proportions agréables : il fera disparaître les points de contact, et les indiquera par la sculpture dans les endroits où ils n'existeront pas, et désormais ces piliers, changés en colonnes, auront des bases, des torses, des scoties, des astragales, des diminutions et des renflemens; l'architrave, la frise et la corniche, se distingueront et auront des rapports déterminés : enfin, la cabane, qui n'était qu'un asile commode, deviendra un palais régulier. Maintenant, je demande qui est-ce qui a pu conduire l'art à ce point de perfection, si ce n'est la recherche des sensations agréables? je demande encore si la beauté à laquelle cet art a donné naissance n'est pas abolument idéale, et si elle n'a pas été produite par le tâtonnement, c'est-à-dire, par les différentes tentatives que les hommes ont faites jusqu'à ce qu'ils aient éprouvé cette sensation agréable, l'objet de toutes leurs recherches?

Suivons encore les progrès de la musique; elle est composée de trois élémens; la mesure ou le rapport des intervalles que les sons conservent entre eux; la mélodie ou la succession des sons plus ou moins aigus; l'harmonie ou le rapport de plusieurs sons simultanés. Je place la mesure la première, parce que l'expérience nous apprend que les paysans, les sauvages mêmes, sont sensibles à la mesure avant de l'être à la mélodie; celle-ci vient immédiatement après, parce que les hommes ont cherché à varier les accens de leur voix; et qu'ayant trouvé du plaisir dans la succession de ces sons variés, ils ont peu à peu perfectionné la mélodie : l'harmonie n'est venue qu'après une

longue suite de siècles, et n'a même été portée à sa perfection que par les modernes.

Or, par combien de nuances n'a-t-il pas fallu passer avant de parvenir d'une chanson pareille au *calumet* des Iroquois, jusqu'à un morceau de musique telle que le *finale* de la *Buona Figliola*, ou celui de l'*Incognita persequitata?* D'abord on a essayé de joindre la mélodie à la mesure; ensuite on a voulu réunir plusieurs voix ensemble, et avant que l'harmonie fût connue, on a chanté l'octave, et puis on a découvert la quinte, et puis la tierce; enfin, après avoir trouvé plusieurs accords, on a exigé qu'ils concourussent à embellir la mélodie et à augmenter l'expression. Or, je voudrais bien savoir quelle part a eu dans ce progrès, l'imitation de la nature? Le chant des oiseaux n'est pas mesuré, leurs concerts n'ont point d'harmonie et sont souvent très-discordans. Qui ne voit que les beautés de la musique sont toutes *idéales* et produites par le tâtonnement, c'est-à-dire, par cet instinct qui nous fait augmenter et diminuer, retoucher et corriger, jusqu'à ce que nous soyons contens de notre ouvrage? Soyons donc plus justes envers les beaux-arts et rendons-leur les titres de noblesse qu'on veut leur ôter. Ils ne sont pas seulement imitateurs, mais créateurs; et non contens de copier la nature, ils savent l'embellir, ils savent exprimer la pensée de l'homme, pensée qui n'est que le résultat de ses désirs ambitieux, et de l'ardeur avec laquelle il cherche le plaisir.

Rien de plus admirable en même tems que la délicatesse qu'il met dans cette recherche. Elle mérite toute notre attention, et nous ne pouvons nous dispenser de nous y arrêter quelques instans.

La nature, il est vrai, aussi riche que belle, est pour nous une source féconde de sensations vives et intéressantes : mais comme les objets qui les excitent sont semés au hasard et variés à l'infini, comme les vicissitudes des tems, des saisons, des modifications communes à tous les êtres, ou particulières à notre individu, nous empêchent souvent de recevoir des impressions profondes et durables, l'art est venu à son secours; et secondé par ces deux grands moyens, l'abstraction et l'exagération, il est parvenu à nous intéresser et à nous toucher plus que la nature même. Développons cette idée. Il est arrivé à plusieurs hommes de voir une amante trahie, une épouse abandonnée, un père outragé, un maître irrité, etc.; mais différentes circonstances ont pu empêcher les témoins de ces spectacles terribles ou attendrissans d'en être touchés, autant que leur sensibilité naturelle pouvait le permettre. Si la figure de l'épouse en larmes est dépourvue de grâce et de beauté; si la douleur d'un père outragé est aigre ou querelleuse; si le magistrat, ou le prince irrité, manque ou de majesté dans les traits, ou de force dans l'expression, l'effet doit nécessairement s'affaiblir, il manque par quelque chose; et cette exception, si petite qu'elle soit, suffit pour aliéner notre âme et détruire notre sensibilité : que serait-ce encore si nous considérions l'influence de nos dispositions particulières et momentanées? notre santé, nos affections, nos craintes, nos espérances personnelles, tout peut influer sur l'impression que nous devons recevoir. Maintenant, que l'art vienne remplacer la nature, qu'un peintre nous représente Ariane abandonnée; le site qu'il aura choisi, la couleur du ciel, le moment de la journée, la figure de l'amante trahie, sa taille, son habillement; tout

sera calculé, préparé, pour concourir à l'effet total de la scène. Qu'un Racine, qu'un Voltaire, ait entrepris de peindre la passion de l'amour avec cette force et cette énergie dont elle a besoin pour être noble et théâtrale, tout ce qu'il aura fait entrer dans sa tragédie sera dirigé vers cet objet principal; tout contribuera à rendre Phèdre plus intéressante, Aménaïde plus touchante : nul détail, nul accident épisodique, qui ne concoure à l'effet principal, nul accessoire qui ne modifie, pour ainsi dire, l'âme du spectateur, dans le ton où l'auteur a préludé : et voilà comment le *beau idéal* appartient à la tragédie. C'est aussi ce qu'il faut bien sentir avant de répondre aux critiques que les étrangers ont hasardées contre nos poëtes les plus estimés. Quiconque ne voudra pas rapporter la plupart de nos belles tragédies à quelque chose d'abstrait et d'idéal, à certaines beautés de convention et de création, ne sera jamais en état de réfuter tant d'objections vulgaires sur l'imitation de la nature et sur la vérité de l'expression théâtrale. Que l'homme sans imagination, qui ne cherchera dans les héros de l'antiquité qu'une ressemblance exacte avec ses contemporains et ses sociétés habituelles, qui ne regardera pas la poésie comme un langage particulier, qui ne goûtera aucun plaisir à voir un roi, un héros n'agir, ne parler que comme un roi, comme un héros ; qui ne sentira pas enfin l'impression qu'il éprouve s'augmenter par l'abstraction de tout sentiment vulgaire ; que cet homme, dis-je, à qui l'admiration est interdite, n'entende jamais ni *Sémiramis*, ni *Iphigénie* ; qu'il aille voir des drames, ou plutôt qu'il fréquente des académies de jeu, ou le combat du taureau. Il en est de même pour la musique. Ceux qui veu-

lent qu'un art tout magique, tout idéal, soit borné à l'imitation et à l'expression, ne sont pas dignes d'entendre les accens mélodieux dont les Buranello, les Piccini, les Sacchini, ont rempli toute l'Europe, et qui vont jusqu'à Archangel fondre les glaces du nord, tandis qu'on les soumet ici à une critique stérile et pédantesque; comme s'il était défendu à l'art d'avoir des richesses, et qu'il existât des plaisirs qui fussent de contrebande. La passion a coutume de proférer des paroles sans ordre et sans méthode; la poésie les compte et les arrange; la musique les prolonge et les répète : ôtez à ces deux derniers leurs priviléges, vous n'aurez ni poésie ni musique, il ne vous restera que de l'esprit, le meuble du monde le plus inutile, quand il est dépourvu d'imagination et de sensibilité.

Mais ce n'est pas assez de faire voir que l'*idéal* entre pour beaucoup dans les plus beaux ouvrages de l'art, il faut aller plus loin, et prouver qu'il en forme la partie la plus noble et la plus précieuse; or, pour y parvenir, il suffit de faire observer que le genre idéal réunit trois avantages particuliers, qui lui assurent la prééminence sur le genre imitatif; 1° il excite des sensations nouvelles; 2° il inspire à l'homme une haute idée de ses propres forces; 3° il donne un grand essor à l'imagination.

Il excite des sensations nouvelles, puisque la nature ne nous offre rien d'égal à ce qui vient frapper nos regards : tout le monde a vu des vaches pareilles à celles de Berghen; des chevaux semblables à ceux de Wouvermans : mais personne n'a vu d'objets semblables à ceux que rassemble ce beau plafond du palais Rospigliosi, où le soleil est représenté précédé par l'aurore, et accompa-

gné des heures, qui forment une danse mystérieuse autour de son char. Qui a jamais vu douze belles femmes dans un tourbillon de lumière; un char s'élancer dans les airs enflammés; des chevaux respirant le feu dont ils sont environnés, etc. ? J'en dirai autant du plafond, non moins agréable, et peut-être plus piquant de la ville Ludovisi, où le Guerchin, digne émule du Guide, a peint l'aurore avec tous ses attributs. Là, tout est imaginé, tout est *idéal*; là, différens tableaux placés dans les angles, dans les voltes, concourent à un effet unique; là, tout ce qui caractérise le point du jour, vous place si parfaitement au milieu de la scène, qu'à peine êtes-vous entré, que vous vous sentez saisi par le froid du matin. La beauté de la déesse est telle, qu'elle ne peut être que celle de l'aurore : c'est de la fraîcheur sans éclat ; des grâces sans vivacité ; je ne sais quoi de vaporeux, d'endormi dans toute la couleur, dans toute la composition; on se persuade qu'on est arraché des bras du sommeil, et l'on croit ne regarder ces peintures enchanteresses qu'avec des yeux à demi-ouverts.....; et cette femme qui représente l'étude, elle s'est enfin assoupie après avoir veillé toute la nuit; sa lampe vient de s'éteindre, mais son livre est encore ouvert; le génie qui est à ses pieds paraît plongé dans un profond sommeil; mais on voit que ce bel enfant ne s'est pas couché; qu'il est tombé de lassitude, et qu'il n'a pas changé de place depuis ce moment-là. Oh! si le beau idéal n'a pas de charme particulier qui trouble l'âme et lui inspire une sorte d'ivresse, d'où m'est venu ce mouvement involontaire qui me faisait sortir du lieu où j'étais, pour aller exprimer mon enthousiasme et mon admiration à l'auteur de cet ouvrage divin? Pourquoi,

lorsque je me suis rappelé qu'il était mort depuis deux ans, ai-je senti mes larmes couler, et suis-je rentré chez moi avec l'impression d'une mélancolie profonde?

Le genre idéal nous donne une grande idée de nos propres forces. Oui sans doute, puisque l'artiste s'est élevé au-dessus de la nature, puisqu'il a su représenter et l'action et la pensée; puisqu'il est même parvenu à exprimer une pensée supérieure et divine; c'est ainsi que l'archange Michel, en terrassant le prince des démons, annonce par la sérénité de son front et par le calme de son visage, que sans efforts et sans colère, il remplit les décrets du ciel et sert la vengeance du Très-Haut : c'est ainsi que l'Apollon du Belvedère lance ses flèches avec une sorte de dédain qui caractérise si bien la divinité, qu'un païen ne pourrait voir cette statue sans l'adorer; et pour ne pas emprunter tous nos exemples de l'art du peintre ou du sculpteur, c'est ainsi qu'Homère peint le même Apollon, descendant du ciel pour punir les Grecs et marchant semblable à la nuit : ὁ δ' ἤιε νυκτὶ ἐοικώς.

Le genre idéal donne un grand essor à notre imagination. Car du moment que notre âme est élevée au-dessus des objets vulgaires et familiers, elle reprend toute sa liberté; de sorte que le sujet présenté n'étant plus, pour ainsi dire, que le motif de ses méditations, elle concourt avec l'artiste et achève le tableau que celui-ci n'a fait que commencer. Voilà pourquoi les réticences sont toujours nécessaires dans les grandes compositions. Gardez-vous de montrer dans une coupole les cieux ouverts et la gloire du paradis : mais si la vierge s'élève vers le firmament pour être reçue dans le sein même de la divinité, qu'un rayon de lumière, qu'un seul passage ouvert me laisse entrevoir

le séjour éclatant qu'elle doit habiter : alors ma pensée n'est plus circonscrite par l'artiste, je l'étends, je l'exagère à mon gré, et elle est d'autant plus grande, qu'elle est plus vague et plus indéterminée.

Il semble que cet art admirable de montrer et de cacher, de réveiller l'imagination, et de la laisser aller après l'avoir excitée, n'ait été bien connu que dans les beaux âges de la poésie et de la peinture ; et si l'on doute que ce soit un même esprit qui règne dans tous les arts, qu'on observe d'un côté avec quelle exactitude, quel scrupule Ruysdael, Paul Bril, et Rubens lui-même, représentaient tous les objets qu'ils avaient sous les yeux, les plaines de la Flandre, le ciel de la Flandre, les arbres de la Flandre, etc. ; et de l'autre, de quels détails minutieux la plupart des étrangers, depuis Thompson jusqu'à Gessner, ont embarrassé la poésie descriptive. Ce n'était pas ainsi qu'Homère, Virgile, l'Arioste, Salvator Rose, Claude-Lorrain, Gaspar et Nicolas Poussin représentaient la nature. Ces grands poëtes abondaient en images riches et sublimes, mais ne descendaient pas à des détails topographiques ; ces grands peintres savaient rassembler, choisir, imaginer tout ce qui pouvait produire un effet imposant ; ils représentaient l'aspect d'une forêt, et ne faisaient pas le portrait d'un arbre. Oui, je ne crains pas de l'avancer, l'idéal entre dans le paysage comme dans les genres historiques et allégoriques. La nature, il est vrai, a donné de grandes idées à Salvator Rose, à Gaspar Poussin, à Vernet ; mais ni l'un ni l'autre n'ont peint exactement ce qu'ils avaient vu. Ce concours des ciels, des effets de lumières, cet équilibre dans les masses, cette dégradation dans les plans, tout cela ne se trouve qu'en partie dans les sites de

la nature, et si l'on veut s'en convaincre, qu'on compare les tableaux où Vernet a peint les ports du royaume avec ceux où il a suivi son imagination.

Il y a plus, l'*idéal* entre encore dans le choix des ombres et des lumières.

Lorsque Lanfranco et Michel-Ange de Carravagio, voulant s'élever au-dessus de l'école des Carraches, cherchèrent des routes jusqu'alors inconnues, ils imaginèrent de nouvelles oppositions d'ombres et de lumières qui sont rigoureusement dans la nature, puisqu'elles sont possibles et qu'on peut les trouver, mais qu'ils n'avaient jamais observées, et auxquelles ils furent conduits par leur imagination. J'en dirai autant de Rembrant, de Ghérardo Delle Notte et de plusieurs autres qu'il est inutile de nommer. Il est même tems de terminer cet article, où l'abondance des matières et le peu de loisir que nous avons eu pour l'écrire ne nous a pas permis de nous renfermer dans de justes limites, ni de suivre une marche plus didactique. Nous ne nous permettrons donc plus que quelques réflexions sur l'état actuel de la peinture en France. Ces réflexions ne peuvent offenser notre école, qui est certainement la plus savante de l'Europe : c'est même d'après une connaissance partieulière du mérite de la plupart de nos professeurs, que nous avons droit d'attendre d'elle des progrès plus distingués et plus rapides; de sorte que s'il est vrai qu'elle soit restée dans une espèce de langueur et d'inertie, c'est bien moins aux artistes qu'au goût général qu'il faut en imputer la cause.

Avouons-le, tous les peuples du nord, parmi lesquels je compterai les Anglais, les Français, les Hollandais et les Allemands, sont peu sensibles aux charmes des beaux-

arts. S'ils cultivent la peinture, la sculpture, c'est plutôt par magnificence ou par désœuvrement que par un instinct particulier. Or, cette influence du climat, quoique toujours la même, produit des effets si différens les uns des autres, qu'on ne pourrait, sans le secours de la réflexion, les attribuer à une même cause.

Lorsque la nature du climat, celle du sol, des alimens, tendent à rendre les peuples assez flegmatiques pour qu'ils soient très-patiens, tous les arts qui exigent de l'adresse, de la constance et de l'assiduité peuvent être portés à un grand degré de perfection. C'est ainsi que les Mieris, le Netcher, les Gérard Dow ont excellé dans l'art de l'imitation : c'est ainsi qu'en Angleterre les ouvrages d'acier, les instrumens de mathématiques, de musique, etc., sont mieux faits que partout ailleurs. Le climat est-il un peu plus doux, l'air plus pur, les alimens plus forts, plus substantiels, il arrive alors que les hommes, ayant des organes plus mobiles que délicats, ont trop de vivacité pour les ouvrages de patience, sans avoir encore assez de sensibilité pour les ouvrages d'imagination. Chez un pareil peuple on a plus d'esprit que de talens, plus de jugement que d'enthousiasme. Il se trouvera, à la vérité, quelques hommes, quelques classes d'hommes même qui, formés par la connaissance de tous les modèles, et excités par une émulation particulière, s'éleveront au-dessus de leur nation et obtiendront la palme du génie; mais ces dispositions seront particulières et individuelles et ne seront jamais répandues dans le plus grand nombre, dans ce qu'on appelle le *public*. Maintenant, approchez de l'équateur; transportez-vous dans ces pays où le ciel est toujours serein, et la terre toujours brûlante; où le suc des végétaux,

où l'influence de l'atmosphère donnent une grande activité aux organes, tandis que l'extrême chaleur semble interdire le mouvement; vous reconnaîtrez bientôt qu'une force centrale, une espèce de réaction sur l'organe intérieur, donne à presque tous les individus, et une imagination très-vive pour produire la pensée, et une force très-énergique pour la fixer et la méditer. C'est donc là que les grands concepts seront fréquens; c'est là que la sensibilité sera répandue dans le peuple; c'est là qu'il y aura de grandes vertus, si le gouvernement est austère et guerrier, et de grands talens, si le gouvernement est fastueux et paisible; c'est là qu'on accordera une estime sentie aux Régulus et aux Raphaël; qu'on applaudira avec transport aux triomphes de Marcellus ou aux opéras de Sacchini. Il semble que le midi présente à des yeux observateurs l'image d'un feu qu'on n'est pas encore parvenu à éteindre; et le nord, celle d'un feu qu'on n'a pas encore achevé d'allumer. Or, si le peuple Français n'est pas sensible aux vraies beautés de la peinture, comment peut-il espérer d'avoir de grands peintres? Comparez les honneurs que l'Italie a rendus aux Cimabué, aux Giotio, avec ceux qu'ont obtenus parmi nous les restaurateurs de la peinture. Et quels sont les citoyens de Paris qui savent distinguer un original antique d'avec les statues qu'ils voient tous les jours aux Tuileries? Si l'on expose aux yeux du public les ouvrages qui sortent de l'académie, qu'en résulte-t-il pour la peinture? du découragement plutôt que de l'émulation. Lorsque vous vous mêlez à cette foule, dont on peut bien dire : *oculos habent et non videbunt*, qu'entendez-vous louer ou critiquer? l'expression, l'expression seulement. Qu'un peintre ait exécuté quelques-uns de ces sujets qu'on

appelle ici de *grandes machines*, et que, se conformant au goût public, il ait fait, au lieu d'un tableau d'histoire, une scène de théâtre, avec quelle attention on examinera les attitudes, les gestes, les physionomies, sans que personne s'avise d'observer si la couleur est fraîche et vraie, si le trait est pur et hardi, si la composition est grande et simple, si les têtes ont de la noblesse et de la beauté, etc.

A côté de cette *larve* se trouvera peut-être un sujet moins ambitieux, où les formes seront belles et élégantes, où la couleur paraîtra soignée, où l'effet total sera doux et harmonieux ; mais on ne le regardera pas, ou, si l'on veut bien s'y arrêter un moment, on se détournera bientôt, en disant : *c'est trop froid*, *trop droit*, *trop monotone*. Je suis persuadé que si on pouvait assez rajeunir un tableau de Raphaël ou du Dominicain, pour qu'il parût sortir de la palette, il serait méprisé de nos connaisseurs. Pourquoi ces gens d'esprit, qui viennent juger les arts, ont-ils quitté leur bureau ou leur bibliothèque ? Pourquoi l'heure n'est-elle pas encore venue de courir au théâtre applaudir à des mouvemens forcés, des tons emphatiques, et des expressions exagérées ? La place resterait libre, et ne serait plus occupée que par un petit nombre d'amateurs, qui, après s'être dispersés un moment, se réuniraient bientôt pour parler entre eux des salles du Vatican et de la galerie Farnèse.... Que s'il arrive des momens heureux, si le même zèle éclairé qui a sauvé des injures du tems les chefs-d'œuvres de Le Sueur, veut encore qu'ils soient égalés de nos jours, qu'on se garde bien alors de demander aux jeunes gens de grandes compositions, avant qu'ils aient bien étudié la nature et les antiques ; qu'on se

rappelle combien d'*études* les Michel-Ange, les Carrache, les Lanfranco, ont dessinées, avant que d'entreprendre ce qu'on appelle de *grandes machines*; qu'on se contente d'abord d'une seule figure, ou de deux ou trois au plus, où l'on exigera l'exactitude du trait, la grâce des contours, le choix des proportions, la beauté enfin, la beauté idéale, et qu'on élève ainsi l'art par degrés jusqu'aux plus sublimes entreprises; que les palais de nos rois soient ornés de ces grandes compositions, mais qu'elles ne soient pas commandées ou confiées à telles ou telles personnes; qu'elles soient livrées au concours et jugées par la partie éclairée du public, avant d'être placées dans ces asiles respectables, où elles doivent attester la honte ou la gloire de la nation.

Le Chevalier DE CHATELLUX.

IDÉE.

IDÉE. (*Philosophie logique.*) Les idées sont les premiers degrés de nos connaissances; toutes nos facultés en dépendent. Nos jugemens, nos raisonnemens, la méthode que nous présente la logique, n'ont proprement pour objet que nos idées. Il serait aisé de s'étendre sur un sujet aussi vaste, mais il est plus à propos ici de se resserrer dans de justes bornes; et en indiquant seulement ce qui est essentiel, renvoyer aux traités et aux livres de logique, aux essais sur l'entendement humain, aux recherches de la vérité, à tant d'ouvrages de philosophie qui se sont

multipliés de nos jours, et qui se trouvent entre les mains de tout le monde.

Nous nous représentons, ou ce qui se passe en nous-mêmes, ou ce qui est hors de nous, soit qu'il soit présent ou absent; nous pouvons aussi nous représenter nos perceptions elles-mêmes.

La perception d'un objet, à l'occasion de l'impression qu'il fait sur nos organes, se nomme *sensation*.

Celle d'un objet absent qui se représente sous une image corporelle, porte le nom d'*imagination*.

Et la perception d'une chose qui ne tombe pas sous les sens, ou même d'un objet sensible, quand on ne se le représente pas sous une image corporelle, s'appelle *idée intellectuelle*.

Voilà les différentes perceptions qui s'allient et se combinent d'une infinité de manières; il n'est pas besoin de dire que nous prenons le mot d'idée ou de perception dans le sens le plus étendu, comme comprenant et la sensation et l'*idée* proprement dite.

Réduisons à trois chefs ce que nous avons à dire sur les idées; 1° par rapport à leur origine; 2° par rapport aux objets qu'elles représentent; 3° par rapport à la manière dont elles représentent ces objets.

1° Il se présente d'abord une grande question sur la manière dont les qualités des objets produisent en nous des idées ou des sensations; et c'est sur celles-ci principalement que tombe la difficulté. Car pour les idées que l'âme aperçoit en elle-même, la cause en est l'intelligence ou la faculté de penser, ou, si l'on veut encore, sa manière d'exister; et quant à celle que nous acquérons en comparant d'autres idées, elles ont pour causes les idées elles-

mêmes, et la comparaison que l'âme en fait. Restent donc les idées que nous acquérons par le moyen des sens; sur quoi l'on demande comment les objets, produisant seulement un mouvement dans les nerfs, peuvent imprimer des idées dans notre âme? Pour résoudre cette question, il faudrait connaître à fond la nature de l'âme et du corps, ne pas s'en tenir seulement à ce que nous présentent leurs facultés et leurs propriétés, mais pénétrer dans ce mystère inexplicable, qui fait l'union merveilleuse de ces deux substances.

Remonter à la première cause, en disant que la faculté de penser a été accordée à l'homme par le créateur, ou avancer simplement que toutes nos idées viennent des sens; ce n'est pas assez, et c'est même ne rien dire sur la question : outre qu'il s'en faut de beaucoup que nos idées soient dans nos sens, telles qu'elles sont dans notre esprit, et c'est-là la question. Comment, à l'occasion d'une impression de l'objet sur l'organe, la perception se forme-t-elle dans l'âme?

Admettre une influence réciproque d'une des substances sur l'autre, c'est encore ne rien expliquer.

Prétendre que l'âme forme elle-même ses idées, indépendamment du mouvement ou de l'impression de l'objet, et qu'elle se représente des objets, desquels par le seul moyen des idées, elle acquiert la connaissance, c'est une chose plus difficile encore à concevoir, c'est ôter toute relation entre la cause et l'effet.

Recourir aux *idées* innées, ou avancer que notre âme a été créée avec toutes ses idées, c'est se servir de termes vagues qui ne signifient rien; c'est anéantir en quelque sorte toutes nos sensations, ce qui est bien contraire à l'expé-

rience; c'est confondre ce qui peut être vrai à certains égards, des principes, avec ce qui ne l'est pas des idées dont il est ici question; et c'est renouveler des disputes qui ont été amplement discutées dans l'excellent ouvrage sur l'entendement humain.

Assurer que l'âme a toujours des idées, qu'il ne faut point chercher d'autre cause que sa manière d'être, qu'elle pense lors même qu'elle ne s'en aperçoit pas, c'est-à-dire, qu'elle pense sans penser, assertion dont, par cela même, qu'on n'en a ni le sentiment ni le souvenir, l'on ne peut donner de preuve.

Pourrait-on supposer avec Malebranche, qu'il ne saurait y avoir aucune autre preuve de nos idées, que les idées mêmes dans l'Être souverainement intelligent, et conclure que nous acquérons nos idées dans l'instant que notre âme les aperçoit en Dieu? Ce roman métaphysique ne semble-t-il pas dégrader l'intelligence suprême? La fausseté des autres systèmes suffit-elle pour le rendre vraisemblable? et n'est-ce pas jeter une nouvelle obscurité sur une question déjà très-obscure par elle-même.

A la suite de tant d'opinions différentes sur l'origine des idées, l'on ne peut se dispenser d'indiquer celle de Leibnitz, qui se lie en quelque sorte avec les idées innées; ce qui semble déjà former un préjugé contre ce système. De la simplicité de l'âme humaine il en conclut qu'aucune chose créée ne peut agir sur elle; que tous les changemens qu'elle éprouve dépendent d'un principe interne; que ce principe est la constitution même de l'âme, qui est formée de manière qu'elle a en elle différentes perceptions, les unes distinctes, plusieurs confuses, et un très-grand nombre de si obscures, qu'à peine l'âme les aper-

çoit-elle. Que toutes ces idées ensemble forment le tableau de l'univers; que suivant la différente relation de chaque âme avec cet univers, ou avec certaines parties de l'univers, elle a le sentiment des idées distinctes, plus ou moins, suivant le plus ou moins de relation. Tout d'ailleurs étant lié dans l'univers, chaque partie étant une suite des autres parties; de même l'idée représentative a une liaison si nécessaire avec la représentation du tout, qu'elle ne saurait en être séparée. D'où il suit que, comme les choses qui arrivent dans l'univers se succèdent suivant certaines lois, de même dans l'âme, les idées deviennent successivement distinctes, suivant d'autres lois adaptées à la nature de l'intelligence. Ainsi ce n'est ni le mouvement, ni l'impression sur l'organe, qui excite des sensations ou des perceptions dans l'âme; je vois la lumière, j'entends un son, dans le même instant les perceptions représentatives de la lumière et du son s'excitent dans mon âme par sa constitution, et par une harmonie nécessaire, d'un côté entre toutes les parties de l'univers, de l'autre entre les idées de mon âme, qui d'obscures qu'elles étaient, deviennent successivement distinctes.

Telle est l'exposition la plus simple de la partie du système de Leibnitz, qui regarde l'origine des *idées*. Tout y dépend d'une connexion nécessaire entre une idée distincte que nous avons, et toutes les idées obscures qui peuvent avoir quelque rapport avec elle, qui se trouvent nécessairement dans notre âme. Or, l'on n'aperçoit point, et l'expérience semble être contraire à cette liaison entre les idées qui se succèdent; mais ce n'est pas là la seule difficulté que l'on pourrait élever contre ce système, et contre tous ceux qui vont à expliquer une chose

qui, vraisemblablement, nous sera toujours inconnue.

Que notre âme ait des perceptions dont elle ne prend jamais connaissance, dont elle n'a pas même la *conscience* (pour me servir du terme introduit par Locke), ou que l'âme n'ait point d'autres idées que celle qu'elle aperçoit, en sorte que la perception soit le sentiment même, ou la conscience qui avertit l'âme de ce qui se passe en elle; l'un ou l'autre système, auxquels se réduisent proprement tous ceux que nous avons indiqués, n'explique point la manière dont le corps agit sur l'âme, et celle-ci réciproquement. Ce sont deux substances trop différentes; nous ne connaissons l'âme que par ses facultés, et ces facultés que par leurs effets : ces effets se manifestent à nous par l'intervention du corps. Nous voyons par-là l'influence de l'âme sur le corps; et réciproquement celle du corps sur l'âme; mais nous ne pouvons pénétrer au-delà. Le voile restant sur la nature de l'âme, nous ne pouvons savoir ce qu'est une idée considérée dans l'âme, ni comment elle s'y produit; c'est un fait; le comment est encore dans l'obscurité, et sera sans doute toujours livré aux conjectures.

2° Passons aux objets de nos idées. Ou ce sont des êtres réels, et qui existent hors de nous et dans nous, soit que nous y pensions, soit que nous n'y pensions pas; tels sont les corps, les esprits, l'Être suprême. Ou ce sont des êtres qui n'existent que dans nos idées, des productions de notre esprit qui joint diverses idées. Alors ces êtres ou ces objets de nos idées, n'ont qu'une existence idéale: ce sont ou des êtres de raison, des manières de penser qui nous servent à imaginer, à composer, à retenir, à expliquer plus facilement ce que nous concevons; telles sont les re-

lations, les privations, les figures, les idées universelles, etc. Ou ce sont des fictions distinguées des êtres de raison, en ce qu'elles sont formées par la réunion ou la séparation de plusieurs idées simples, et sont plutôt un effet de ce pouvoir ou de cette faculté que nous avons d'agir sur nos idées, et qui, pour l'ordinaire, est désignée par le mot d'imagination. Tel est un palais de diamant, une montagne d'or, et cent autres chimères, que nous prenons souvent pour des réalités. Enfin, nous avons, pour objets de nos idées, des êtres qui n'ont ni existence réelle, ni idéale, qui n'existent que dans nos discours, et pour cela on leur donne simplement une existence verbale. Tel est un cercle carré, le plus grand de tous les nombres, et si l'on voulait en donner d'autres exemples, on les trouverait aisément dans les idées contradictoires que les hommes et même les philosophes joignent ensemble, sans avoir produit autre chose que des mots dénués de sens et de réalité. Ce serait trop entreprendre que de parcourir dans quelque détail, les idées que nous avons sur ces différens objets; disons seulement un mot sur la manière dont les êtres extérieurs et réels se présentent à nous au moyen des idées; et c'est une observation générale qui se lie à la question de l'origine des idées. Ne confondons pas ici la perception qui est dans l'esprit avec les qualités du corps qui produisent cette perception. Ne nous figurons pas que nos idées soient des images ou des ressemblances parfaites de ce qu'il y a dans le sujet qui les produit; entre la plupart de nos sensations et leurs causes, il n'y a pas plus de ressemblance, qu'entre ces mêmes idées et leurs noms; mais pour éclaircir ceci, faisons une distinction.

Les qualités des objets, ou tout ce qui est dans un objet, se trouve propre à exciter en nous une idée. Ces qualités sont *premières* et essentielles, c'est-à-dire indépendantes de toutes relations de cet objet avec les autres êtres, et telles qu'il les conserverait, quand même il existerait seul ; ou elles sont des qualités *secondes*, qui ne consistent que dans les relations que l'objet a avec d'autres, dans la puissance qu'il a d'agir sur d'autres, d'en changer l'état, ou de changer lui-même d'état, étant appliqué à un autre objet. Si c'est sur nous qu'il agit, nous appelons ces qualités *sensibles*; si c'est sur d'autres, nous les appelons *puissances* ou *facultés*. Ainsi la propriété qu'a le feu de nous échauffer, de nous éclairer, sont des qualités sensibles, qui ne seraient rien s'il n'y avait des êtres sensibles, chez lesquels ce corps peut exciter ces idées ou sensations; de même la puissance qu'il a de fondre le plomb, par exemple, lorsqu'il lui est appliqué, est une qualité seconde du feu, qui excite chez nous de nouvelles idées, qui nous auraient été absolument inconnues, si l'on n'avait jamais fait l'essai de cette puissance du feu sur le plomb.

Disons que les idées des qualités premières des objets représentent parfaitement leurs objets; que les originaux de ces idées existent réellement; qu'ainsi l'idée que vous vous formez de l'étendue, est véritablement conforme à l'étendue qui existe. Je pense qu'il en est de même des puissances du corps, ou du pouvoir qu'il a en vertu de ses qualités premières et originales de changer l'état d'un autre, ou d'en être changé. Quand le feu consume le bois, je crois que la plupart des hommes conçoivent le feu comme un amas de particules en mouvement ou comme

autant de petits coins qui coupent, séparent les parties solides du bois qui laissent échapper les plus subtiles et les plus légères pour s'élever en fumée, tandis que les plus grossières tombent en forme de cendre.

Mais pour ce qui est des qualités sensibles, le commun des hommes s'y trompe beaucoup. Ces qualités ne sont point réelles, elles ne sont point semblables aux idées que l'on s'en forme; ce qui influe pour l'ordinaire sur le jugement qu'on porte des puissances et des qualités premières. Cela peut venir de ce que l'on n'aperçoit pas par les sens, les qualités originales dans les élémens dont les corps sont composés; de ce que les idées des qualités sensibles, qui sont effectivement toutes spirituelles, ne nous paraissent tenir rien de la grosseur, de la figure, ou des autres qualités corporelles: et enfin de ce que nous ne pouvons pas concevoir comment ces qualités peuvent produire les idées et les sensations des couleurs, des odeurs, et des autres qualités sensibles, suite du mystère inexplicable qui règne, comme nous l'avons dit, sur la liaison de l'âme et du corps. Mais pour cela, le fait n'en est pas moins vrai; et si nous en cherchons les raisons, nous verrons que l'on en a plus d'attribuer au feu, par exemple, de la chaleur, ou de croire que cette qualité du feu que nous appelons *la chaleur*, nous est fidèlement représentée par la sensation à laquelle nous donnons ce nom, que l'on en a de donner à une aiguille qui me pique, la douleur qu'elle me cause; si ce n'est que nous voyons distinctement l'impression que l'aiguille produit chez moi, en s'insinuant dans ma chair, au lieu que nous n'apercevons pas la même chose à l'égard du feu; mais cette différence, fondée uniquement sur la portée de nos sens, n'a rien

d'essentiel. Autre preuve encore du peu de réalité des qualités sensibles, et de leur conformité à nos idées, ou sensations; c'est que la même qualité nous est représentée par des sensations très-différentes, de douleur ou de plaisir, suivant les tems et les circonstances. L'expérience montre d'ailleurs en plusieurs cas, que ces qualités que les sens nous font apercevoir dans les objets, ne s'y trouvent réellement pas. D'où nous nous croyons fondés à conclure que les qualités originelles des corps sont des qualités réelles qui existent réellement dans les corps, soit que nous y pensions, soit que nous n'y pensions pas, et que les perceptions que nous en avons, peuvent être conformes à leurs objets; mais que les qualités sensibles n'y sont pas plus réellement que la douleur dans une aiguille, qu'il y a dans les corps quelques qualités premières, qui sont les sources et les principes des qualités secondes, ou sensibles, lesquelles n'ont rien de semblable avec celles-ci qui en dérivent, et que nous prêtons aux corps.

Faites que vos yeux ne voient ni lumière ni couleur, que vos oreilles ne soient frappées d'aucun son, que votre nez ne sente aucune odeur; dès lors toutes ces couleurs, ces sons et ces odeurs s'évanouiront et cesseront d'exister. Elles rentreront dans les causes qui les ont produites, et ne seront plus ce qu'elles sont réellement, une figure, un mouvement, une situation de partie : aussi un aveugle n'a-t-il aucune perception de la lumière, des couleurs.

Cette distinction bien établie pourrait nous mener à la question de l'essence et des qualités essentielles des êtres, à faire voir le peu d'exactitude des idées que nous nous formons des êtres extérieurs, à ce que nous connaissons

des substances, et à ce qui nous en restera toujours inconnu, aux modes ou aux manières d'être, et à ce qui en fait le principe; mais, outre que cela nous menerait trop loin, on trouvera ces sujets traités dans les articles relatifs. Contentons-nous d'avoir indiqué cette distinction sur la manière de connaître les qualités premières et les qualités sensibles d'un objet, et passons aux êtres qui n'ont qu'une existence idéale. Pour les faire connaître, nous choisissons, comme ayant un rapport distinct à nos perceptions, ceux que notre esprit considère d'une manière générale et dont il se forme ce que l'on appelle *idées universelles.*

Si je me représente un être réel, et que je pense en même tems à toutes les qualités qui lui sont particulières, alors l'idée que je me fais de cet individu est une idée singulière; mais si, écartant toutes ces idées particulières, je m'arrête seulement à quelques qualités de cet être, qui soient communes à tous ceux de la même espèce, je forme par là une idée universelle, générale.

Nos premières idées sont visiblement singulières. Je me fais d'abord une idée particulière de mon père, de ma nourrice; j'observe ensuite d'autres êtres qui ressemblent à ce père, à cette femme, par la forme, par le langage, par d'autres qualités. Je remarque cette ressemblance, j'y donne mon attention, je la détourne des qualités par lesquelles mon père, ma nourrice sont distingués de ces êtres; ainsi je me forme une idée à laquelle tous ces êtres participent également; je juge ensuite par ce que j'entends dire, que cette idée se trouve chez ceux qui m'environnent, et qu'elle est désignée par le mot d'*hommes.* Je me fais donc une idée générale, c'est-à-dire, j'écarte de plusieurs idées singulières ce qu'il y a de particulier à cha-

cune, et je ne retiens que ce qu'il y a de commun à toutes : c'est donc à l'*abstraction* que ces sortes d'idées doivent leur naissance.

Nous avons raison de les ranger dans la classe des êtres de raison, puisqu'elles ne sont que des manières de penser, et que leurs objets, qui sont des êtres universels, n'ont qu'une existence idéale, qui néanmoins a son fondement dans la nature des choses, ou dans la ressemblance des individus ; d'où il suit qu'en observant cette ressemblance des idées singulières, on se forme des idées générales ; qu'en retenant la ressemblance des idées générales, on vient à s'en former de plus générales encore ; ainsi l'on construit une sorte d'échelle ou de pyramide qui monte par degrés depuis les individus jusqu'à l'idée de toutes, la plus générale, qui est celle de l'être.

Chaque degré de cette pyramide, à l'exception du plus haut et du plus bas, est en même tems espèce et genre ; espèce, relativement au degré supérieur ; genre, par rapport à l'inférieur. La ressemblance entre plusieurs personnages de différentes nations leur fait donner le nom d'*hommes*. Certains rapports entre les hommes et les bêtes les fait ranger sous une même classe, désignée sous le nom d'*animaux*. Les animaux ont plusieurs qualités communes avec les plantes, on les renferme sous le nom d'*êtres vivans ;* l'on peut aisément ajouter des degrés à cette échelle. Si on la borne là, elle présente l'être vivant pour le genre, ayant sous lui deux espèces, les animaux et les plantes, qui, relativement à des degrés inférieurs, deviennent à leur tour des genres.

Sur cette exposition des idées universelles, qui ne sont telles, que parce qu'elles ont moins de parties, moins d'i-

dées particulières, il semble qu'elles devraient être d'autant plus à la portée de notre esprit. Cependant l'expérience fait voir que plus les idées sont abstraites, et plus on a de peine à les saisir et à les retenir, à moins qu'on ne les fixe dans son esprit par un nom particulier, et dans sa mémoire par un emploi fréquent de ce nom; c'est que ces idées abstraites ne tombent ni sous les sens, ni sous l'imagination, qui sont les deux facultés de notre âme, dont nous aimons le plus à faire usage. Que pour produire ces idées universelles ou abstraites, il faut entrer dans le détail de toutes les qualités des êtres, observer et retenir celles qui sont communes, et écarter celles qui sont propres à chaque individu : ce qui ne se fait pas sans un travail d'esprit, pénible pour le commun des hommes, et qui devient difficile, si l'on n'appelle les sens et l'imagination au secours de l'esprit, en fixant ces idées par des noms : mais, ainsi déterminées, elles deviennent les plus familières et les plus communes. L'étude et l'usage des langues nous apprennent que presque tous les mots, qui sont des signes de nos idées, sont des termes généraux, d'où l'on peut conclure que presque toutes les idées des hommes sont des idées générales, et qu'il est beaucoup plus aisé et plus commode de penser ainsi d'une manière universelle. Qui pourrait, en effet, imaginer et retenir des noms propres pour tous les êtres que nous connaissons? A quoi aboutirait cette multitude de noms singuliers? Nos connaissances, il est vrai, sont fondées sur les existences particulières, mais elles ne deviennent utiles que par des conceptions générales des choses, rangées pour cela sous certaines espèces, et appelées d'un même nom.

Ce que nous venons de dire sur les idées universelles

peut s'étendre à tous les objets de nos perceptions, dont l'existence n'est qu'idéale : passons à la manière dont elles nous peignent ces objets.

3° A cet égard on distingue les idées en *idées claires* ou *obscures*, appliquant par analogie à la vue de l'esprit les mêmes termes dont on se sert pour le sens de la vue. C'est ainsi que nous disons qu'une idée est claire, quand elle est telle qu'elle suffit pour nous faire connaître ce qu'elle représente, dès que l'objet vient s'offrir à nous. Celle qui ne produit pas cet effet, est *obscure*. Nous avons une idée claire de la couleur rouge, lorsque, sans hésiter, nous la discernons de toute autre couleur; mais bien des gens n'ont que des idées obscures des diverses nuances de cette couleur, et les confondent les unes avec les autres, prenant, par exemple, la couleur de cerise pour la couleur de rose. Celui-là a une idée claire de la vertu, qui sait distinguer sûrement une action vertueuse d'une qui ne l'est pas; mais c'est en avoir une idée obscure, que de prendre des vices à la mode pour des vertus.

La clarté et l'obscurité des idées peuvent avoir divers degrés, suivant que ces idées portent avec elles plus ou moins de marques propres à les discerner de toute autre. L'idée d'une même chose peut être plus claire chez les uns, moins claire chez les autres; obscure pour ceux-ci, très-obscure à ceux-là; de même elles peuvent être obscures dans un tems, et devenir très-claires dans un autre. Ainsi une idée claire peut-être subdivisée en *idée distincte* et *confuse*. *Distincte*, quand nous pouvons détailler ce que nous avons observé dans cette idée, indiquer les marques qui nous les font reconnaître, rendre compte des différences qui distinguent ces idées d'autres

à peu près semblables ; mais on doit appeler une *idée confuse*, lorsqu'étant claire, c'est-à-dire distinguée de toute autre, on n'est pas en état d'entrer dans le détail de ses parties.

Il en est encore ici comme du sens de la vue. Tout objet vu clairement ne l'est pas toujours distinctement. Quel objet se présente avec plus de clarté que le soleil, et qui pourrait le voir distinctement à moins que d'affaiblir son éclat ? Des exemples diront mieux que les définitions. L'idée de la couleur rouge est une idée claire, car l'on ne confondra jamais le rouge avec une autre couleur ; mais si l'on demande à quelqu'un à quoi donc il reconnaît la couleur rouge, il ne saura que répondre. Cette idée claire est donc confuse pour lui, et je crois qu'on peut dire la même chose de toutes les perceptions simples. Combien de gens qui ont une idée claire de la beauté d'un tableau, qui guidés par un goût juste et sûr, n'hésiteront pas à le distinguer sur dix autres tableaux médiocres. Demandez-leur ce qui les détermine à trouver cette peinture bonne, et ce qui en fait la beauté, ils ne sauront pas rendre raison de leur jugement, parce qu'ils n'ont pas une idée distincte de la beauté. Et voilà une différence sensible entre une idée simplement claire, et une idée distincte ; c'est que celui qui n'a qu'une idée claire d'une chose, ne saurait la communiquer à un autre. Si vous vous adressez à un homme qui n'a qu'une idée claire, mais confuse de la beauté d'un poëme, il vous dira que c'est l'*Iliade*, l'*Énéide*, ou il ajoutera quelques synonymes ; c'est un poëme qui est sublime, noble, harmonieux, qui ravit, qui enchante ; des mots tant que vous voudrez, mais des idées, n'en attendez pas de lui.

Ce ne sont aussi que les idées distinctes qui sont propres à étendre nos connaissances, et qui par là sont préférables de beaucoup aux idées simplement claires, qui nous séduisent par leur éclat, et nous jettent cependant dans l'erreur; ce qui mérite que l'on s'y arrête pour faire voir que, quoique distinctes, elles sont encore susceptibles de perfection. Pour cela une idée distincte doit être *complète*, c'est-à-dire qu'elle doit renfermer les marques propres à faire reconnaître son objet en tout tems et en toutes circonstances. Un fou, dit-on, est un homme qui allie des idées incompatibles; voilà peut-être une idée distincte, mais fournit-elle des marques pour distinguer en tout tems un fou d'un homme sage?

Outre cela les idées distinctes doivent être ce qu'on appelle dans l'école, *adéquates*. On donne ce nom à une idée distincte des marques mêmes qui distinguent cette idée; un exemple viendra au secours de cette définition. On a une idée distincte de la vertu, quand on sait que c'est l'habitude de conformer ses actions libres à la loi naturelle. Cette idée n'est ni complétement distincte, ni adéquate, quand on ne sait que d'une manière confuse ce que c'est que l'habitude de conformer ses actions à une loi, ce que c'est qu'une action libre. Mais elle devient complète et adéquate, quand on se dit qu'une habitude est une facilité d'agir qui s'acquiert par un fréquent exercice; que conformer ses actions à une loi, c'est choisir entre plusieurs manières d'agir également possibles celle qui suit la loi; que la loi naturelle est la volonté du législateur suprême qu'il a fait connaître aux hommes par la raison et par la conscience; qu'enfin les actions libres sont celles qui dépendent du seul acte de notre volonté.

Ainsi l'idée de vertu emporte tout ceci, une facilité acquise par un fréquent exercice, de choisir entre plusieurs manières d'agir que nous pouvons exécuter par le seul acte de notre volonté, celle qui s'accommode le mieux à ce que la raison et la conscience nous représentent comme conformes à la volonté de Dieu; et cette idée de la vertu est non-seulement distincte, mais adéquate au premier degré. Pour la rendre plus distincte encore, on pourrait pousser cette analyse plus loin, et en cherchant les idées distinctes de tout ce qui entre dans l'idée de vertu, on serait surpris combien ce mot embrasse de choses auxquelles la plupart de ceux qui l'emploient ne pensent guère. Il convient même de s'arrêter quand on est parvenu à des idées claires, mais confuses, que l'on ne peut plus résoudre; aller au-delà ce serait manquer son but, qui ne peut être que de former un raisonnement pour s'éclairer soi-même, ou pour communiquer aux autres ce que nous avons dans l'esprit. Dans le second cas, nous remplissons nos vues lorsque nous nous faisons entendre de celui à qui nous parlons : au premier, il suffit d'être parvenu à des principes assez certains pour que nous puissions y donner notre assentiment.

De là on peut conclure l'importance de ne pas se contenter d'idées confuses dans les cas où l'on peut s'en procurer de distinctes; c'est ce qui donne cette netteté d'esprit qui en fait toute la justesse. Pour cela il faut s'exercer de bonne heure et assidument sur les objets les plus simples, les plus familiers, en les considérant avec attention sous toutes leurs faces, et sous toutes les relations qu'ils peuvent avoir en les comparant ensemble, en

ayant égard aux moindres différences, et en observant l'ordre et la liaison qu'elles ont entre elles.

Passant ensuite à des objets plus composés, on les observera avec la même exactitude, et l'on se fera par là une habitude d'avoir presque sans travail et sans peine des idées distinctes, et même de discerner toutes les idées particulières qui entrent dans la composition de l'idée principale. C'est ainsi qu'en analysant les idées de plusieurs objets, l'on parviendra à acquérir cette qualité d'esprit qu'on désigne par le mot *profondeur*. Au contraire en négligeant cette attention, l'on n'aura jamais qu'un esprit *superficiel* qui se contente des idées claires, et qui n'aspire point à s'en former de distinctes; qui donne beaucoup à l'imagination, peu au jugement, qui ne saisit les choses que par ce qu'elles ont de sensible, ne voulant ou ne pouvant avoir d'*idées* de ce qu'elles ont d'abstrait et de spirituel; esprit qui peut se faire écouter, mais qui pour l'ordinaire est un fort mauvais guide.

C'est surtout le manque d'attention à examiner les objets de nos idées, à nous les rendre familiers, qui fait que nous n'en avons que des idées obscures; et comme nous ne pouvons pas toujours conserver présens les objets dont nous avons acquis même des idées distinctes, la mémoire vient à notre secours pour nous les retracer; mais, si alors nous ne donnons pas la même attention à cette faculté de notre âme, l'expérience fait voir que les idées s'effacent autant et par les mêmes degrés par lesquels elles ont été acquises et se sont gravées dans l'âme; en sorte que nous ne pouvons plus nous représenter l'objet quand il est absent, ni le reconnaître quand il est présent : des idées légèrement saisies, imparfaitement digérées, quoique dis-

tinctes, ne seront bientôt plus que claires, ensuite confuses, puis obscures, et deviendront si obscures qu'elles se réduisent à rien. L'exemple de la manière dont un jeune homme transporté en pays étranger vient à oublier sa langue maternelle apprise par routine, en serait une preuve, si l'on n'en avait une infinité d'autres.

La manière de voir, d'envisager un objet, de le considérer avec attention sous toutes ses faces, de l'étudier, de ranger dans son esprit sous un certain ordre les idées particulières qui en dépendent, de s'appliquer à se rendre familiers les premiers principes et les propositions générales; de se les rappeler souvent, de ne pas s'occuper de trop d'objets à la fois, ni d'objets qui ayant trop de rapports peuvent se confondre; de ne point passer d'un objet à l'autre qu'on ne s'en soit fait une *idée* distincte s'il est possible. Tout cela forme une méthode de se représenter les objets, de connaître, d'étudier, sur laquelle on ne peut prescrire ici toutes les règles, que l'on trouvera dans un traité de logique bien fait.

Convenons cependant qu'il est des choses, dont avec toute l'attention et la disposition possible, on ne peut parvenir à se faire des idées distinctes; soit parce que l'objet est trop composé, soit parce que les parties de cet objet diffèrent trop peu entre elles pour que nous puissions les démêler et en saisir les différences, soit que elles nous échappent par leur peu de proportion avec nos organes, ou par leur éloignement; soit que l'essentiel d'une idée, ce qui la distingue de toute autre, le trouve enveloppé se plusieurs circonstances étrangères qui les dérobent à notre pénétration. Toute machine trop composée, le corps humain, par exemple, est

tellement combiné dans toutes ses parties, que la sagacité des plus habiles n'y peut voir la millième partie de ce qu'il y aurait à connaître, pour s'en former une idée complétement distincte. Le microscope, le télescope nous ont donné à la vérité des idées plus distinctes sur ces objets qui, avant ces decouvertes, étaient dans le second cas, c'est-à-dire très-obscures par la petitesse ou l'éloignement de ces objets, et encore combien sommes-nous éloignés d'en avoir des idées nettes! La plupart des hommes n'ont qu'une idée assez obscure de ce qu'ils entendent par le mot de *cause*, parce que dans la production d'un effet, la cause se trouve ordinairement enveloppée, et tellement jointe à diverses choses, qu'il leur est difficile de discerner en quoi elle consiste.

Cet exemple même nous indique un obstacle à nous procurer des idées distinctes, c'est l'imperfection et l'abus des mots comme signes représentatifs, mais signes arbitraires de nos idées. Il n'est que trop fréquent, et l'expérience nous montre tous les jours que l'on est dans l'habitude d'employer des mots sans y joindre d'idées précises; ou même aucune idée, de les employer tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, ou de les lier à d'autres, qui en rendent la signification indéterminée, et de supposer toujours comme on le fait, que les mots excitent chez les autres les mêmes idées que nous y avons attachées. Comment se faire des idées distinctes avec des signes aussi équivoques? Le meilleur conseil que l'on puisse donner contre cet abus, c'est qu'après s'être appliqué à n'avoir que des idées bien nettes et bien déterminées, nous n'employons jamais, ou du moins le plus rarement qu'il nous sera possible, de mots qui ne nous donnent du moins une

idée claire, que nous tâchions de fixer la signification de ces mots; qu'en cela nous suivions autant qu'on le pourra l'usage commun, et qu'enfin nous évitions de prendre le même mot en deux sens différens. Si cette règle générale, dictée par le bon sens, était suivie et observée dans tous ses détails avec quelque soin, les mots, bien loin d'être un obstacle, deviendraient un aide, un secours infini à la recherche de la vérité, par le moyen des idées distinctes, dont ils doivent être les signes.

Le Chevalier DE JAUCOURT.

IDOLE, IDOLATRE, IDOLATRIE.

IDOLE, IDOLATRE, IDOLATRIE. (*Morale, Philosophie.*) *Idole* vient du grec ειδος, *figure*; ειδολος, *représentation d'une figure*; λατρευιν, *servir, révérer, adorer.* Il paraît que jamais il n'y a eu aucun peuple sur la terre qui ait pris le nom d'*idolâtre.* Ce mot est une injure que les gentils, les politicistes semblaient mériter; mais il est bien certain que si on avait demandé au sénat de Rome, à l'aréopage d'Athènes, à la cour des rois de Perse : *êtes-vous idolâtres?* ils auraient à peine entendu cette question. Nul n'aurait répondu nous adorons des images, des idoles. On ne trouve ce mot *idolâtre*, *idolâtrie*, ni dans Homère, ni dans Hésiode, ni dans Hérodote, ni dans aucun auteur de la religion des gentils. Il n'y a jamais eu aucun édit, aucune loi, qui ordonnât qu'on adorât des

idoles, qu'on les servît en dieux, qu'on les crût des dieux.

Quand les capitaines romains et carthaginois faisaient un traité, ils attestaient toutes les divinités; c'est en leur présence, disaient-ils, que nous jurons la paix : or, les statues de tous les dieux, dont le dénombrement est très-long, n'était pas dans la tente des généraux; ils regardaient les dieux comme présens aux actions des hommes, comme témoins, comme juges, et ce n'était pas assurément le simulacre qui constituait la divinité.

De quel œil voyaient-ils donc les statues de leurs fausses divinités dans les temples? du même œil, s'il était permis de s'exprimer ainsi, que nous voyons les images des vrais objets de notre vénération. L'erreur n'était pas d'adorer un morceau de bois ou de marbre, mais d'adorer une fausse divinité représentée par ce bois et par ce marbre. La différence entre eux et nous n'est pas qu'ils eussent des images, et que nous n'en ayons point; qu'ils aient fait des prières devant des images, et que nous n'en fassions point : la différence est que leurs images figuraient des êtres fantastiques dans une religion fausse, et que les nôtres figurent des êtres réels dans une religion véritable.

Quand le consul Pline adresse ses prières aux dieux immortels, dans l'exorde du panégyrique de Trajan, ce n'est pas à des images qu'il les adresse; ces images n'étaient pas immortelles.

Ni les derniers tems du paganisme, ni les plus reculés, n'offrent pas un seul fait qui puisse faire conclure qu'on adorât réellement une *idole*. Homère ne parle que des dieux qui habitent le haut olympe : le palladium, quoique

tombé du ciel, n'était qu'un gage sacré que la protection de Pallas; c'était elle qu'on adorait dans le palladium.

Mais les Romains et les Grecs se mettaient à genoux devant des statues, leur donnaient des couronnes, de l'encens, des fleurs, les promenaient en triomphe dans les places publiques : nous avons sanctifié ces coutumes, et nous ne sommes point idolâtres.

Les femmes, en tems de sécheresse, portaient les statues des faux dieux après avoir jeûné. Elles marchaient pieds nus, les cheveux épars, et aussitôt il pleuvait à seaux, comme dit ironiquement Pétrone, *et statim urceatim pluebat.* Nous avons consacré cet usage illégitime chez les gentils, et légitime parmi nous. Dans combien de villes ne porte-t-on pas nus pieds les châsses des saints pour obtenir les bontés de l'Être suprême par leur intercession?

Si un Turc, un lettré Chinois était témoin de ces cérémonies, il pourrait par ignorance nous accuser d'abord de mettre notre confiance dans les simulacres que nous promenons ainsi en procession; mais il suffirait d'un mot pour le détromper.

On est surpris du nombre prodigieux de déclamations débitées contre l'*idotâtrie* des Romains et des Grecs; et ensuite on est plus surpris encore quand on voit qu'en effet ils n'étaient point idolâtres, que leur loi ne leur ordonnait point du tout de rapporter leur culte à des simulacres.

Il y avait des temples plus privilégiés que les autres; la grande Diane d'Éphèse avait plus de réputation qu'une Diane de village, que dans un autre de ses temples. La statue de Jupiter Olympien attirait plus d'offrandes que

celle de Jupiter Pamphlagonien. Mais puisqu'il faut toujours opposer ici les coutumes d'une religion vraie à celles d'une religion fausse, n'avons-nous pas eu dans plusieurs siècles, plus de dévotion à certains autels qu'à d'autres? Ne serait-il pas ridicule de saisir ce prétexte pour nous accuser d'idolâtrie?

On n'avait imaginé qu'une seule Diane, un seul Apollon, et un seul Esculape; non pas autant d'Apollons, de Dianes, et d'Esculapes, qu'ils avaient de temples et de statues; il est donc prouvé, autant qu'un point d'histoire peut l'être, que les anciens ne croyaient pas qu'une statue fût une divinité, que le culte ne pouvait être rapporté à cette statue, à cette idole, et que par conséquent les anciens n'étaient point idolâtres.

Une populace grossière et superstitieuse qui ne raisonnait point, qui ne savait ni douter, ni nier, ni croire, qui courait aux temples par oisiveté, et parce que les petits y sont égaux aux grands; qui portait son offrande par coutume, qui parlait continuellement de miracles sans en avoir examiné aucun, et qui n'était guère au-dessus des victimes qu'elle amenait; cette populace, dis-je, pouvait bien à la vue de la grande Diane, et de Jupiter tonnant, être frappée d'une horreur religieuse et adorer sans le savoir la statue même. C'est ce qui est arrivé quelquefois dans nos temples à nos paysans grossiers; et on n'a pas manqué de les instruire que c'est aux bienheureux, aux immortels reçus dans le ciel, qu'ils doivent demander leur intercession, et non à des figures de bois et de pierre, et qu'ils ne doivent adorer que Dieu seul.

Les Grecs et les Romains augmentèrent le nombre de leurs dieux par des apothéoses; les Grecs divinisaient les

conquérans, comme Bacchus, Hercule, Persée. Rome dressa des autels à ses empereurs. Nos apothéoses sont d'un genre bien plus sublime; nous n'avons égard ni au rang, ni aux conquêtes. Nous avons élevé des temples à des hommes simplement vertueux, qui seraient la plupart ignorés sur la terre, s'ils n'étaient placés dans le ciel. Les apothéoses des anciens sont faites par la flatterie; les nôtres par le respect pour la vertu. Mais ces anciennes apothéoses sont encore une preuve convaincante que les Grecs et les Romains n'étaient point idolâtres. Il est clair qu'ils n'admettaient pas plus une vertu divine dans la statue d'Auguste et de Claudius, que dans leurs médailles. Cicéron, dans ses ouvrages philosophiques, ne laisse pas soupçonner seulement qu'on puisse se méprendre aux statues des dieux, et les confondre avec les dieux mêmes. Ses interlocuteurs foudroient la religion établie; mais aucun d'eux n'imagine d'accuser les Romains de prendre du marbre et de l'airain pour des divinités.

Lucrèce ne reproche cette sottise à personne, lui qui reproche tout aux superstitieux; donc encore une fois, cette opinion n'existait pas, et l'erreur du polithéisme n'était pas idolâtrie.

Horace fait parler une statue de Priape, et lui fait dire : *j'étais autrefois un tronc de figuier; un charpentier ne sachant s'il ferait de moi un dieu ou un banc, se détermina enfin à me faire dieu, etc.* Que conclure de cette plaisanterie? Priape était une de ces petites divinités subalternes, abandonnées aux railleurs; et cette plaisanterie même est la preuve la plus forte que cette figure de Priape, qu'on mettait dans les potagers pour effrayer les oiseaux, n'était pas fort révérée.

Dacier, en digne commentateur, n'a pas manqué d'observer que Baruc avait prédit cette aventure, en disant, *ils ne sont que ce que voudront les ouvriers*, mais il pouvait observer aussi qu'on en peut dire autant de toutes les statues : on peut d'un bloc de marbre tirer tout aussi-bien une cuvette, qu'une figure d'Alexandre ou de Jupiter, ou de quelque chose de plus respectable. La matière dont étaient formés les chérubins du saint des saints, aurait pu servir également aux fonctions les plus viles. Un tronc, un autel, en sont-ils moins révérés, parce que l'ouvrier en pouvait faire une table de cuisine ?

Dacier, au lieu de conclure que les Romains adoraient la statue de Priape, et que Baruc l'avait prédit, devait conclure que les Romains s'en moquaient. Consultez tous les auteurs qui parlent des statues de leurs dieux, vous n'en trouverez aucun qui parle d'idolâtrie; ils disent expressément le contraire; vous voyez dans Martial :

Qui finxit sacros auro vel marmore vultus,
Non facit ille deos.

Dans Ovide :

Collitur pro Jove forma Jovis.

Dans Stace.

Nulla autem effigies nulli commissa metallo.
Forma dei montes habitare ac numina gaudet.

Dans Lucain.

Est-ne Dei nisi terra, et pontus, et aer?

On ferait un volume de tous les passages qui déposent que des images n'étaient que des images.

Il n'y a que le cas où les statues rendaient des oracles, qui ait pu faire penser que ces statues avaient en elles quelque chose de divin, mais certainement l'opinion régnante était que les dieux avaient choisi certains autels, certains simulacres, pour y venir résider quelquefois, pour y donner audience aux hommes, pour leur répondre. On ne voit dans Homère, et dans les chœurs des tragédies grecques, que des prières à Apollon, qui rend ses oracles sur les montagnes, en tel temple, en telle ville; il n'y a pas dans toute l'antiquité la moindre trace d'une prière adressée à une statue.

Ceux qui professaient la magie, qui la croyaient une science, ou qui feignaient de le croire, prétendaient avoir le secret de faire descendre les dieux dans les statues, non pas les grands dieux, mais les dieux secondaires, les génies. C'est ce que Mercure Trismégiste appelait *faire des dieux*; et c'est ce que saint Augustin réfute dans sa cité de Dieu; mais cela même montre évidemment qu'on ne croyait pas que les simulacres eussent rien en eux de divin, puisqu'il fallait qu'un magicien les animât; et il me semble qu'il arrivait bien rarement qu'un magicien fût assez habile pour donner une âme à une statue pour la faire parler.

En un mot, les images des dieux n'étaient point des dieux, Jupiter et non pas son image lançait le tonnerre. Ce n'était pas la statue de Neptune qui soulevait les mers, ni celle d'Apollon qui donnait la lumière; les Grecs et les Romains étaient des gentils, des polithéistes, et n'étaient point des *idolâtres*.

C'est un abus de termes d'appeler *idolâtres* les peuples qui rendirent un culte au soleil et aux étoiles. Ces nations

n'eurent long-tems ni simulacres, ni temples ; si elles se trompèrent, c'est en rendant aux astres ce qu'elles doivent au créateur des astres : encore les dogmes de Zoroastre, ou Zerdust, recueillis dans le Sadder, enseignent-ils un être suprême vengeur et rémunérateur ; et cela est bien loin de l'idolâtrie. Le gouvernement de la Chine n'a jamais eu aucune idole ; il a toujours conservé le culte simple du maître du ciel *Kingtien*, en tolérant les pagodes du peuple. Gengis-Kan chez les Tartares n'était point idolâtre, et n'avait aucun simulacre ; les Musulmans qui remplissent la Grèce, l'Asie mineure, la Syrie, la Perse, l'Inde et l'Afrique, appellent les Chrétiens *idolâtres*, *giaour*, parce qu'ils croient que les Chrétiens rendent un culte aux images. Ils brisèrent toutes les statues qu'ils trouvèrent à Constantinople dans la sainte Sophie, dans l'église des saints Apôtres, et dans d'autres qu'ils convertirent en mosquées. L'apparence les trompa, comme elle trompe toujours les hommes ; elle leur fit croire que des temples dédiés à des saints qui avaient été hommes autrefois, des images de ces saints révérées à genoux, des miracles opérés dans ces temples, étaient des preuves invincibles de l'idolâtrie la plus complète ; cependant il n'en est rien. Les chrétiens n'adorent en effet qu'un seul Dieu, et ne révèrent dans les bienheureux que la vertu même de Dieu qui agit dans ses saints. Les iconoclastes, et les protestans ont fait le même reproche d'idolâtrie à l'Eglise, et on leur a fait la même réponse.

Comme les hommes ont eu très-rarement des idées précises, et ont encore moins exprimé leurs idées par des mots précis, et sans équivoque, nous appelâmes du nom d'*idolâtres* les gentils, et surtout les polithéistes. On a

écrit des volumes immenses; on a débité des sentimens différens sur l'origine de ce culte rendu à Dieu, ou à plusieurs dieux, sous des figures sensibles : cette multitude de livres et d'opinions ne prouve que l'ignorance.

On ne sait pas qui inventa les habits et les chaussures, et on veut savoir qui le premier inventa les idoles! Qu'importe un passage de *Sanchoniaton* qui vivait avant la guerre de Troye? Que nous apprend-il, quand il dit que le chaos, l'esprit, c'est-à-dire le souffle, amoureux de ses principes, en tira le limon, qu'il rendit l'air lumineux, que le vent Colp, et sa femme Bau engendrèrent Eon, et qu'Eon engendra Jenos; que Cronos leur descendant avait deux yeux par derrière, comme par devant, qu'il devint dieu, et qu'il donna l'Égypte à son fils Taut; voilà un des plus respectables monumens de l'antiquité.

Orphée, antérieur à Sanchoniaton, ne nous en apprendra pas davantage dans sa théogonie, que Dasmacius nous a conservée; il représente le principe du monde sous la figure d'un dragon à deux têtes, l'une de taureau, l'autre de lion, un visage au milieu, qu'il appelle *visage-dieu*, et des ailes dorées aux épaules.

Mais vous pouvez de ces idées bizarres tirer deux grandes vérités; l'une que les images sensibles et hiéroglyphiques sont de l'antiquité la plus haute; l'autre que tous les anciens philosophes ont reconnu un premier principe.

Quant au polithéisme, le bon sens vous dira que dès qu'il y a eu des hommes, c'est-à-dire des animaux faibles, capables de raison, sujets à tous les accidens, à la maladie et à la mort, ces hommes ont senti leur faiblesse et leur dépendance; ils ont reconnu aisément qu'il est quelque chose de plus puissant qu'eux. Ils ont senti une

force dans la terre qui produit leurs alimens ; une dans l'air qui souvent les détruit ; une dans le feu qui consume, et dans l'eau qui submerge. Quoi de plus naturel dans des hommes ignorans, que d'imaginer des êtres qui président à ces élémens ! Quoi de plus naturel que de révérer la force invisible qui faisait luire aux yeux le soleil et les étoiles ? Et dès qu'on voulut se former une idée de ces puissances supérieures à l'homme, quoi de plus naturel encore que de les figurer d'une manière sensible ? La religion juive qui précéda la nôtre, et qui fut donnée par Dieu même, était toute remplie de ces images sous lesquelles Dieu est représenté. Il daigne parler dans un buisson le langage humain ; il paraît sur une montagne. Les esprits célestes qu'il envoie, viennent tous avec une forme humaine ; enfin, le sanctuaire est rempli de chérubins, qui sont des corps d'hommes avec des ailes et des têtes d'animaux ; c'est ce qui a donné lieu à l'erreur grossière de Plutarque, de Tacite, d'Appion, et de tant d'autres, de reprocher aux juifs d'adorer une tête d'âne. Dieu, malgré sa défense de peindre et de sculpter aucune figure, a donc daigné se proportionner à la faiblesse humaine, qui demandait qu'on parlât aux sens par des images.

Isaïe, dans le *chap. IV*, voit le Seigneur assis sur un trône, et le bas de sa robe qui remplit le temple. Le Seigneur étend sa main et touche la bouche de Jérémie au *chap. I* de ce prophète. Ézéchiel, au *chap. III*, voit un trône de saphir, et Dieu lui paraît comme un homme assis sur ce trône. Ces images n'altèrent point la pureté de la religion juive, qui jamais n'employa les tableaux, les statues, les *idoles*, pour représenter Dieu aux yeux du peuple.

Les lettrés Chinois, les Perses, les anciens Égyptiens n'eurent point d'idoles; mais bientôt Isis et Osiris furent figurés : bientôt Bel, à Babylone, fut un gros colosse; Brama fut un monstre bizarre dans la presqu'île de l'Inde. Les Grecs surtout multiplièrent les noms des dieux, les statues et les temples; mais en attribuant toujours la suprême puissance à leur *Zeus*, nommé par les Latins *Jupiter*, maître des dieux et des hommes. Les Romains imitèrent les Grecs : ces peuples placèrent toujours tous les dieux dans le ciel, sans savoir ce qu'ils entendaient par le ciel et par leur olympe. Il n'y avait pas d'apparence que ces êtres supérieurs habitassent dans les nuées qui ne sont que de l'eau. On en avait placé d'abord sept dans les sept planètes, parmi lesquelles on comptait le soleil; mais depuis, la demeure ordinaire de tous les dieux fut l'étendue du ciel.

Les Romains eurent leurs douze grands dieux, six mâles et six femelles, qu'ils nommèrent *dii majorum gentium*: Jupiter, Neptune, Apollon, Vulcain, Mars, Mercure, Junon, Vesta, Minerve, Cérès, Vénus, Diane. Pluton fut alors oublié; Vesta prit sa place.

Ensuite venaient les dieux *minorum gentium*, les dieux indigètes, les héros, comme Bacchus, Hercule, Esculape; les dieux infernaux, Pluton, Proserpine; ceux de la mer, comme Thétis, Amphitrite, les Néréïdes, Glaucus; puis les Driades, les Naïades, les dieux des jardins, ceux des bergers. Il y en avait pour chaque profession, pour chaque action de la vie, pour les enfans, pour les filles nubiles, pour les mariées, pour les accouchées; on eut le dieu Pet. On divinisa enfin les empereurs : ni ces empereurs, ni le dieu Pet, ni la déesse Pertunda, ni

Priape, ni Rumilia, la déesse des tétons, ni Stercutius, le dieu de la garde-robe, ne furent à la vérité regardés comme les maîtres du ciel et de la terre. Les empereurs eurent quelquefois des temples; les petits dieux Pénates n'en eurent point; mais tous eurent leur figure, leur idole.

C'étaient des petits magots dont on ornait son cabinet; c'étaient les amusemens des vieilles femmes et des enfans, qui n'étaient autorisés par aucun culte public. On laissait agir à son gré la superstition de chaque particulier : on retrouve encore ces petites idoles dans les ruines des anciennes villes.

Si personne ne sait quand les hommes commencèrent à se faire des idoles, on sait qu'elles sont de l'antiquité la plus haute. Tharé, père d'Abraham, en faisait à Ur, en Chaldée : Rachel déroba et emporta les idoles de son père Laban; on ne peut remonter plus haut.

Mais quelle notion précise avaient les anciennes nations de tous ces simulacres? Quelle vertu, quelle puissance leur attribuait-on? Croira-t-on que les dieux descendaient du ciel pour venir se cacher dans ces statues, ou qu'ils leur communiquaient une partie de l'esprit divin, ou qu'ils ne leur communiquaient rien du tout? C'est encore sur quoi on a très-inutilement écrit : il est clair que chaque homme en jugeait selon le degré de sa raison, ou de sa crédulité, ou de son fanatisme. Il est évident que les prêtres attachaient le plus de divinité qu'ils pouvaient à leurs statues, pour s'attirer plus d'offrandes; on sait que les philosophes détestaient ces superstitions; que les guerriers s'en moquaient; que les magistrats les toléraient; et que le peuple, toujours absurde, ne savait ce

qu'il faisait : c'est en peu de mots l'histoire de toutes les nations à qui Dieu ne s'est pas fait connaître.

On peut se faire la même idée du culte que toute l'Égypte rendit à un bœuf, et que plusieurs villes rendirent à un chien, à un singe, à un chat, à des ognons. Il y a grande apparence que ce furent d'abord des emblêmes : ensuite un certain bœuf *Apis*, un certain chien nommé *Anubis*, furent adorés. On mangea toujours du bœuf et des ognons; mais il est difficile de savoir ce que pensaient les vieilles femmes d'Égypte des ognons sacrés et des bœufs.

Les idoles parlaient assez souvent : on faisait commémoration à Rome, le jour de la fête de Cybèle, des belles paroles que la statue avait prononcées lorsqu'on en fit la translation du palais du roi Attale :

Ipsa peti volui, ne fit mora, mitte volentem,
Dignus Roma locus quo deus omnis eat.

« J'ai voulu qu'on m'enlevât, emmenez-moi vite; Rome est digne que tout s'y établisse. »

La statue de la Fortune avait parlé; les Scipions, les Cicérons, les Césars à la vérité n'en croyaient rien; mais la vieille à qui Encolpe donna un écu pour acheter des oies et des dieux, pouvait fort bien le croire.

Les idoles rendaient aussi des oracles; et les prêtres, cachés dans le creux des statues, parlaient au nom de la divinité.

Comment, au milieu de tant de dieux, et de tant de théogonies différentes et de cultes particuliers, n'y eut-il jamais de guerre de religion chez les peuples nommés idolâtres? Cette paix fut un bien qui naquit d'un mal de

l'erreur même : car chaque nation reconnaissant plusieurs dieux inférieurs, trouvait bon que ses voisins eussent aussi les leurs. Si vous exceptez Cambise, à qui on reproche d'avoir tué le bœuf Apis, on ne voit dans l'histoire profane aucun conquérant qui ait maltraité les dieux d'un peuple vaincu. Les Gentils n'avaient aucune religion exclusive ; et les prêtres ne songèrent qu'à multiplier les offrandes et les sacrifices.

Les premières offrandes furent des fruits ; bientôt après il fallut des animaux pour la table des prêtres ; ils les égorgeaient eux-mêmes ; ils devinrent bouchers et cruels : enfin, ils introduisirent l'usage horrible de sacrifier des victimes humaines, et surtout des enfans et des jeunes filles. Jamais les Chinois, ni les Perses, ni les Indiens, ne furent coupables de ces abominations ; mais à Héliopolis, en Égypte, au rapport de Porphire, on immola des hommes. Dans la Tauride, on sacrifiait les étrangers : heureusement les prêtres de la Tauride ne devaient pas avoir beaucoup de pratiques. Les premiers Grecs, les Cipriots, les Phéniciens, les Tyriens, les Carthaginois, eurent cette superstition abominable. Les Romains eux-mêmes tombèrent dans ce crime de religion, et Plutarque rapporte qu'ils immolèrent deux Grecs et deux Gaulois pour expier les galanteries de trois vestales. Procope, contemporain du roi des Francs Théodebert, dit que les Francs immolèrent des hommes quand ils entrèrent en Italie avec ce prince : les Gaulois, les Germains, faisaient communément de ces affreux sacrifices.

On ne peut guère lire l'histoire sans concevoir de l'horreur pour le genre humain. Il est vrai que chez les Juifs, Jephté sacrifia sa fille, et qu'Abraham fut prêt d'immoler

son fils. Il est vrai que ceux qui étaient voués au Seigneur par anathème, ne pouvaient être rachetés, ainsi qu'on rachetait les bêtes, et qu'il fallait qu'ils périssent : mais Dieu, qui a créé les hommes, peut leur ôter la vie quand il veut et comme il le veut; et ce n'est pas aux hommes à se mettre à la place du maître de la vie et de la mort, et à usurper les droits de l'Être suprême.

Pour consoler le genre humain de l'horrible tableau de ces pieux sacriléges, il est important de savoir que chez presque toutes les nations nommées *idolâtres*, il y avait la théologie sacrée et l'erreur populaire, le culte secret et les cérémonies publiques, la religion des sages et celle du vulgaire. On n'enseignait qu'un seul Dieu aux initiés dans les mystères; il n'y a qu'à jeter les yeux sur l'hymne attribué à Orphée, qu'on chantait dans les mystères de Cérès-Éleusine, si célèbres en Europe et en Asie.

« Contemple la nature divine, illumine ton esprit, gouverne ton cœur, marche dans la voie de la justice; que le Dieu du ciel et de la terre soit toujours présent à tes yeux. Il est unique, il existe seul par lui-même; tous les êtres tiennent de lui son existence; il les soutient tous; il n'a jamais été vu des yeux mortels, et il voit toutes choses. »

Qu'on lise encore ce passage du philosophe Maxime de Madaure, dans sa lettre à saint Augustin. « Quel homme assez grossier, assez stupide, pour douter qu'il soit un Dieu suprême, éternel, infini, et qui n'a rien engendré de semblable à lui-même, et qui est le père commun de toutes choses? » Il y a mille témoignages, que les sages abhorraient non-seulement l'*idolâtire*, mais encore le polithéisme.

Épictète, ce modèle de résignation et de patience, cet homme si grand dans une condition si basse, ne parle jamais que d'un seul Dieu : voici une de ses maximes. « Dieu m'a créé, Dieu est au dedans de moi; je le porte partout; pourrais-je le souiller par des pensées obscènes, par des actions injustes, par d'infâmes désirs? Mon devoir est de remercier Dieu de tout, de le louer de tout, et de ne cesser de le bénir qu'en cessant de vivre. » Toutes les idées d'Épictète roulent sur ce principe.

Marc-Aurèle, aussi grand peut-être sur le trône de l'empire romain qu'Épictète dans l'esclavage, parle souvent, à la vérité, des dieux, soit pour se conformer au langage reçu, soit pour exprimer des êtres mitoyens entre l'Être suprême et les hommes. Mais en combien d'endroits ne fait-il pas voir qu'il ne reconnaît qu'un Dieu éternel, infini? *Notre âme*, dit-il, *est une émanation de la divinité*; *mes enfans*, *mon corps*, *mes esprits*, *viennent de Dieu.*

Les Stoïciens, les Platoniciens admettaient une nature divine et universelle; les Épicuriens la niaient; les pontifes ne parlaient que d'un seul Dieu dans les mystères : où étaient donc les idolâtres?

Au reste, c'est une des grandes erreurs du dictionnaire de Moréri, de dire que du tems de Théodose le jeune, il ne resta plus d'idolâtres que dans les pays les plus reculés de l'Asie et de l'Afrique. Il y avait dans l'Italie beaucoup de peuples encore Gentils, même au septième siècle : le nord de l'Allemagne depuis le Vezer, n'était pas chrétien du tems de Charlemagne; la Pologne et tout le septentrion restèrent long-tems après lui dans ce qu'on appelle idolâtrie : la moitié de l'Afrique, tous les royaumes au-delà du

Gange, le Japon, la populace de la Chine, cent hordes de Tartares, ont conservé leur ancien culte. Il n'y a plus en Europe que quelques Lapons, quelques Samoïèdes, quelques Tartares qui aient persévéré dans la religion de leurs ancêtres.

VOLTAIRE.

IDYLLE.

IDYLLE. (*Poésie.*) Petit poëme champêtre qui contient des descriptions ou narrations de quelques aventures agréables. Ce mot vient du grec ειδυλλιον, diminutif d'ειδος, *figure*, *représentation*, parce que le propre de cette poésie est de représenter naturellement les choses.

Théocrite est le premier auteur qui ait fait des idylles; les Italiens l'ont imité et en ont fait usage.

Les idylles de Théocrite, sous une simplicité toute naïve et toute champêtre, renferment des agrémens inexprimables; elles paraissent puisées dans le sein de la nature, et dictées par les grâces elles-mêmes.

C'est une poésie qui peint naturellement les objets qu'elle décrit; au lieu que le poëme épique les raconte, et que le dramatique les met en action. On ne s'en tient plus dans les idylles à la simplicité originale de Théocrite: notre siècle ne souffrirait pas une fiction amoureuse qui ressemblerait aux galanteries grossières de nos paysans. Boileau remarque que les idylles les plus simples sont ordinairement les meilleures.

Ce poëte en a tracé le caractère dans ce peu de vers, par une image empruntée elle-même des sujets sur lesquels roule ordinairement l'idylle.

Telle qu'une bergère au plus beau jour de fête,
De superbes rubis ne charge point sa tête ;
Et sans mêler à l'or l'éclat des diamans,
Cueille en un champ voisin ses plus beaux ornemens.
Telle, aimable en son air, mais humble dans son style,
Doit éclore sans pompe une élégante idylle ;
Son tour simple et naïf n'a rien de fastueux,
Et n'aime point l'orgueil d'un vers présomptueux.

(*Art Poétique*, chant II.)

S'il y a quelque différence entre les idylles et les églogues, elle est fort légère; les auteurs les confondent souvent. Cependant il semble que l'usage veut plus d'action, de mouvement dans l'églogue, et que dans l'idylle on se contente d'y trouver des images, des récits ou des sentimens seulement.

Un autre auteur moderne y trouve cette différence, qui n'est pourtant pas absolument générale. Dans l'églogue, dit-il, ce sont des bergers qu'on a fait dialoguer entre eux, qui racontent leurs propres aventures, leurs peines et leurs plaisirs, qui comparent la douceur de la vie qu'ils mènent avec les passions et les soins dont la nôtre est traversée. Dans l'idylle, au contraire, c'est nous qui comparons le trouble et les travaux de notre vie avec la tranquillité de celle des bergers, et la tyrannie de nos passions ou de nos usages, avec la simplicité de leurs mœurs et de leurs sentimens. Celle-ci même peut rouler toute entière sur une allégorie soutenue, tirée de l'instinct des animaux ou de la nature des choses inanimées ;

tel est le ton de quelques idylles de madame Deshoulières ; d'où il est aisé de conclure que l'idylle pourrait admettre un peu plus de force et d'élévation que l'églogue, puisque, sous ce rapport, elle suppose un homme qui vit au milieu du monde, dont il reconnaît les dangers et les abus : son esprit peut donc être plus orné, plus vif, moins simple et moins unique que ne serait celui des bergers, principalement occupés d'idées relatives à leur condition.

Le Chevalier DE JAUCOURT.

IDYLLE. (*Littérature.*) Lorsque Despréaux a peint l'idylle comme une bergère en habit de fête, il l'a parfaitement définie telle que nous la concevons. Une simplicité élégante en fait le caractère ; et c'est par cette élégance ennoblie qu'elle se distingue de l'églogue.

Chaque genre de poésie a son hypothèse distincte, et c'est ce qui en fait la différence. Or, l'hypothèse de l'églogue et celle de l'idylle ne sont pas la même.

Dans des tems et parmi des peuples où l'excessive inégalité des conditions et des fortunes n'avait pas mis encore entre les hommes cette différence inhumaine, à laquelle il est impossible de réfléchir sans s'attrister ; dans des climats surtout où la beauté du ciel, la fertilité de la terre, faisaient de la campagne le plus délicieux séjour ; où, d'un côté, l'heureuse ignorance des besoins du luxe, et de l'autre, la facilité à vivre dans l'aisance avec peu de peine et de soin, rapprochaient si fort l'état des bergers de celui des rois, que l'un touchait à l'autre ; l'églogue et l'idylle n'avaient pas deux hypothèses différentes, et ne devaient pas avoir deux noms.

Est venu le tems où dans la poésie champêtre il a fallu non-seulement distinguer l'idylle de l'églogue, mais l'une et l'autre du genre villageois.

Les vices et les ridicules du peuple de la ville transmis au peuple des campagnes, les astuces de l'intérêt, les sottises de l'amour-propre et de la vanité, les intrigues de la galanterie, les duperies réciproques, et dans tout cela les mœurs paysannes combinées avec les mœurs bourgeoises, font le comique de Dancourt : rien ne ressemble moins à l'innocence et à la simplicité pastorale ; et les modèles de ce comique, on les rencontre à chaque pas dans les environs de Paris.

Mais pour trouver le sujet d'une églogue il faut aller plus loin ; encore sont-ils rares partout ; et quant aux sujets de l'idylle, il n'en existe qu'en idée. Celles des idylles de Gesner qui ont quelque vérité sont de simples églogues ; celles qui ont le plus de noblesse et d'élégance n'ont de modèle dans aucun pays.

Dans les idylles de madame Deshoulières la scène est au village ; mais la femme sensible et tendre qui parle aux fleurs, aux ruisseaux, aux moutons, n'est pas une de nos bergères ; c'est la maîtresse du château.

L'idylle ne peut donc être prise que dans le système fabuleux ou romanesque. Ce sont les bergers de Tempé ou des bords du Lignon que l'on y met en scène ; c'est le langage de l'Aminte ou du Pastor Fido que parlent ces bergers ; et dans ce système, l'idylle a son merveilleux comme l'épopée ; car elle est d'un tems où non-seulement les rois, mais les dieux mêmes, daignaient vivre avec les bergers :

Habitârunt dî quoque silvas,
Dardaniusque Paris.

C'est ainsi que l'idylle, comme nous l'entendons, sans cesser d'être simple, doit être noble et élégante.

> Telle, aimable en son air, mais humble dans son style,
> Doit éclater sans pompe une élégante *idylle*.

Elle ne mêle point des diamans à sa parure, mais elle a un chapeau de fleurs.

En peinture, Teniers a fait des scènes paysannes; Berghem, des églogues; le Poussin, des idylles; et pour exceller dans ce genre, il ne manquait à celui-ci que de peindre les paysages comme les Breugles et le Lorrain.

MARMONTEL.

IGNORANCE.

IGNORANCE. (*Métaphysique.*) Elle consiste proprement dans la privation de l'idée d'une chose, ou de ce qui sert à former un jugement sur cette chose. Il y en a qui la définissent *privation* ou *négation de science*; mais comme le terme de science, dans son sens précis et philosophique, emporte une connaissance certaine et démontrée, ce serait donner une définition incomplète de l'ignorance, que de la restreindre au défaut des connaissances certaines. On n'ignore point une infinité de choses qu'on ne saurait démontrer. Nous ignorons, ou ce dont nous n'avons point absolument d'idée, ou les choses sur lesquelles nous n'avons pas ce qui est nécessaire pour

pour former un jugement, quoique nous en ayons déjà quelque idée. Celui qui n'a jamais vu d'huître, par exemple, est dans l'ignorance du sujet même qui réveille l'idée de celui qui la connaît lorsqu'elle se présente; mais il ignore quel jugement il en doit porter, et n'oserait affirmer que ce soit un mets mangeable, beaucoup moins que ce soit un mets délicieux. Sa propre expérience, ni celle d'autrui, dans la supposition que personne ne l'ait instruit là-dessus, ne lui fournissent point matière à prononcer. Il peut bien s'imaginer, à la vérité, que l'huître est bonne à manger, mais c'est un soupçon, un jugement hasardé; rien ne l'assure encore de la possibilité de la chose.

Les causes de notre *ignorance* procèdent donc 1° du manque de nos idées; 2° de ce que nous ne pouvons pas découvrir la connexion qui est entre les idées que nous avons; 3° de ce que nous ne réfléchissons pas assez sur nos idées; car si nous considérons en premier lieu que les notions que nous avons par nos facultés, n'ont aucune proportion avec les choses mêmes, puisque nous n'avons pas une idée claire et distincte de la substance même qui est le fondement de tout le reste, nous reconnaîtrons aisément combien peu nous pouvons avoir de notions certaines; et sans parler des corps qui échappent à notre connaissance, à cause de leur éloignement; il y en a une infinité qui nous sont inconnus à cause de leur petitesse. Or, comme ces parties subtiles qui nous sont insensibles, sont parties actives de la matière, et les premiers matériaux dont elle se sert, et desquels dépendent les secondes qualités et la plupart des opérations naturelles, nous sommes obligés, par le défaut de leur notion, de rester

dans une ignorance invincible de ce que nous voudrions connaître à leur sujet, nous étant impossible de former aucun jugement certain, n'ayant de ces premiers corpuscules aucune idée précise et distincte.

S'il nous était possible de connaître par nos sens ces parties déliées et subtiles, qui sont les parties actives de la matière, nous distinguerions leurs opérations mécaniques avec autant de facilité qu'en a un horloger pour connaître la raison pour laquelle une montre va ou s'arrête. Nous ne serions point embarrassés d'expliquer pourquoi l'argent se dissout dans l'eau forte, et non point dans l'eau régale; au contraire de l'or, qui se dissout dans l'eau régale, et non pas dans l'eau forte. Si nos sens pouvaient être assez aigus pour apercevoir les parties actives de la matière, nous verrions travailler les parties de l'eau forte sur celles de l'argent, et cette mécanique nous serait aussi facile à découvrir, qu'il l'est à l'horloger de savoir comment, et par quel ressort, se fait le mouvement d'une pendule, mais le défaut de nos sens ne nous laisse que des conjectures, fondées sur des idées qui sont peut-être fausses; et nous ne pouvons être assurés d'aucune chose sur leur sujet, que de ce que nous pouvons en apprendre par un petit nombre d'expériences qui ne réussissent pas toujours, et dont chacun explique les opérations secrètes à sa fantaisie.

La difficulté que nous avons de trouver la connexion de nos idées, est la seconde cause de notre *ignorance*. Il nous est impossible de déduire en aucune manière les idées des qualités sensibles que nous avons des corps; il nous est encore impossible de concevoir que la pensée puisse produire le mouvement dans un corps, et que le corps puisse

à son tour produire la pensée dans l'esprit. Nous ne pouvons pénétrer comment l'esprit agit sur la matière et la matière sur l'esprit; la faiblesse de notre entendement ne saurait trouver la connexion de ces idées; et le seul secours que nous ayons, est de recourir à un agent tout puissant et tout sage, qui opère par des moyens que notre faiblesse ne peut pénétrer.

Enfin, notre paresse, notre négligence, et notre peu d'attention à réfléchir, sont aussi des causes de notre ignorance. Nous avons souvent des idées complètes, desquelles nous pouvons aisément découvrir la connexion; mais, faute de suivre ces idées, et de découvrir des idées moyennes qui puissent nous apprendre quelle espèce de convenance ou de disconvenance elles ont entre elles, nous restons dans notre ignorance. Cette dernière ignorance est blâmable, et non pas celle qui commence où finissent nos idées. Elle ne doit avoir rien d'affligeant pour nous, parce que nous devons nous prendre tels que nous sommes, et non pas tels qu'il semble à l'imagination que nous pourrions être. Pourquoi regretterions-nous des connaissances que nous n'avons pu nous procurer, et qui sans doute ne nous sont pas fort nécessaires, puisque nous en sommes privés. J'aimerais autant, a dit un des plus beaux génies de notre siècle, m'affliger de n'avoir pas quatre yeux, quatre pieds et deux ailes.

IGNORANCE. (*Morale.*) Ce n'est qu'une privation d'idées ou de connaissances; mais l'erreur est la non-conformité ou l'opposition de nos idées avec la nature et l'état des choses.

Ainsi l'erreur étant le renversement de la vérité, elle lui est beaucoup plus contraire que l'ignorance, qui est comme un milieu entre la vérité et l'erreur. Il faut remarquer que nous ne parlons pas ici de l'ignorance et de l'erreur, simplement pour connaître ce qu'elles sont en elles-mêmes; notre principal but est de les ensevelir comme principes de nos actions. Sur ce pied là l'ignorance et l'erreur, quoique naturellement distinctes l'une de l'autre, se trouvent pour l'ordinaire mêlées ensemble et comme confondues; en sorte que ce que l'on dit de l'une doit également s'appliquer à l'autre. L'ignorance est souvent la cause de l'erreur; mais, jointes ou non, elles suivent les mêmes règles, et produisent le même effet par l'influence qu'elles ont sur nos actions ou nos omissions. Peut-être même que dans l'exacte précision il n'y a proprement que l'erreur qui puisse être le principe de quelque action, et non la simple ignorance qui, n'étant en elle-même qu'une privation d'idées, ne saurait rien produire.

L'ignorance et l'erreur sont de plusieurs sortes, et il est nécessaire d'en marquer ici les différences. 1° L'erreur, considérée par rapport à son objet, est ou de *droit* ou de *fait*. 2° Par rapport à son origine, l'ignorance est ou *volontaire* ou *involontaire*; l'erreur est *vincible* ou *invincible*. 3° Eu égard à l'influence de l'erreur sur l'action ou sur l'affaire dont il s'agit, elle est *essentielle* ou *accidentelle*.

L'erreur est de *droit* ou de *fait*, suivant que l'on se trompe, ou sur la disposition d'une loi, ou sur un *fait* qui n'est pas bien connu. Ce serait, par exemple, une erreur de *droit*, si un prince jugeait que de cela seul qu'un état voisin augmente insensiblement en force et en puis-

sance, il peut légitimement lui déclarer la guerre. Au contraire, l'idée qu'avait *Abimelec* de Sara, femme d'*Abraham*, en la prenant pour une personne libre, était une erreur de *fait*.

L'*ignorance* dans laquelle on se trouve par sa faute, ou l'erreur contractée par négligence, et dont on se serait garanti, si l'on eût pris tous les soins dont on était capable, est une *ignorance volontaire*, ou bien c'est une erreur *vincible*. Ainsi le polithéisme des payens était une erreur *vincible*; car il ne tenait qu'à eux de faire usage de leur raison pour comprendre qu'il n'y avait nulle nécessité de supposer plusieurs dieux. Mais l'ignorance est *involontaire*, et l'erreur est *invincible*, si elles sont telles que l'on n'ait pu ni s'en garantir, ni s'en relever, même avec tous les soins moralement possibles. C'est ainsi que l'ignorance où étaient les Américains de la religion chrétienne, avant qu'ils eussent aucun commerce avec les Européens, était une *ignorance involontaire et invincible*.

Enfin, l'on entend par une erreur *essentielle* celle qui a pour objet quelque circonstance nécessaire dans l'affaire dont il s'agit, et qui, par cela même, a une influence directe sur l'action faite en conséquence, en sorte que, sans cette erreur, l'action n'aurait point été faite. C'était, par exemple, une erreur essentielle que celle des Troyens, qui, à la prise de leur ville, lançaient des traits sur leurs propres citoyens, les prenant pour des ennemis, parce qu'ils étaient armés à la grecque.

Au contraire, l'erreur *accidentelle* est celle qui n'a par elle-même aucune liaison nécessaire avec l'affaire dont il s'agit, et qui par conséquent ne saurait être considérée comme la vraie cause de l'action.

A l'égard des choses faites par erreur ou par ignorance, on peut dire en général que l'on n'est pas responsable de ce que l'on fait par une *ignorance invincible*, quand d'ailleurs elle est involontaire dans son origine et dans sa cause. Si un prince traverse ses états, travesti et *incognito*, ses sujets ne sont point blâmables de ce qu'ils ne lui rendent pas les honneurs qui lui sont dûs. Mais on imputerait avec raison une sentence injuste à un juge qui, par sa négligence à s'instruire du *fait* ou du *droit*, aurait manqué des connaissances nécessaires pour juger avec équité. Au reste, la possibilité de s'instruire, et les soins que l'on doit prendre pour cela, ne s'estiment pas à toute rigueur dans le train ordinaire de la vie; on considère ce qui se peut ou ne se peut pas moralement et avec de justes égards à l'état actuel de l'humanité.

L'*ignorance* ou l'erreur en matière de lois ou de devoirs, passe en général pour *volontaire*, et n'empêche point l'imputation des actions ou des omissions qui en sont les suites. Mais il peut y avoir des cas particuliers, dans lesquels la nature de la chose qui se trouve par elle-même d'une discussion difficile, jointe au caractère et à l'état de la personne, dont les facultés naturellement bornées ont encore manqué de culture par un défaut d'éducation, rendent l'erreur insurmontable, et par conséquent digne d'excuse. C'est à la prudence du législateur à peser ces circonstances et à modifier l'imputation sur ce pied-là.

DIDEROT.

ILIADE.

ILIADE. (*Littérature.*) Nom d'un poëme épique, le premier et le plus parfait de tous ceux qu'Homère a composés.

Ce mot vient du grec Ιλιας, d'Ιλιον, *Ilium*, nom de cette fameuse ville que les Grecs tinrent assiégée pendant dix ans, et qu'ils ruinèrent à la fin, à cause de l'enlévement d'Hélène, et qui fait l'occasion de l'ouvrage dont le véritable sujet est la colère d'Achille.

Le dessein d'Homère, dans l'Iliade, a été de faire concevoir aux Grecs divisés en plusieurs petits états, combien il leur importait d'être unis et de conserver entre eux une bonne intelligence. Pour cet effet, il leur remet devant les yeux les maux que causa à leurs ancêtres la colère d'Achille, et sa mésintelligence avec Agamemnon; et les avantages qu'ils retirèrent de leur union.

L'*Iliade* est divisée en vingt-quatre livres, que l'on désigne par les lettres de l'alphabet. Pline parle d'une *Iliade* écrite sur une membrane si petite et si déliée, qu'elle pouvait tenir dans une coque de noix.

Les critiques soutiennent que l'Iliade est le premier et le meilleur poëme qui ait paru au monde. Aristote en a presque entièrement tiré les règles de sa poétique; il n'a eu autre chose à faire que d'établir des règles sur la pratique d'Homère. Quelques auteurs disent qu'Homère a non-seulement inventé la poésie, mais encore les arts et

les sciences, et qu'il donne dans son poëme des marques visibles qu'il les possédait toutes à un degré éminent.

L'*Iliade*, dit Voltaire dans son essai sur la poésie épique, est pleine de dieux et de combats. Ces sujets plaisent naturellement aux hommes; ils aiment ce qui leur paraît terrible. Ils sont comme les enfans qui écoutent avidement des contes de sorciers qui les effrayent. Il y a des fables pour tout âge, et il n'y a point eu de nation qui n'ait eu les siennes.

De ces deux sujets qui remplissent l'Iliade, naissent deux grands reproches que l'on fait à Homère. On lui impute l'extravagance de ses dieux et la grossiéreté de ses héros. C'est reprocher à un peintre d'avoir donné à ses figures les habillemens de leur tems. Homère a peint les dieux tels qu'on les croyait, et les hommes tels qu'ils étaient. Ce n'est pas un grand mérite de trouver de l'absurdité dans la théologie païenne, mais il faudrait être bien dépourvu de goût, pour ne pas aimer certaines fables d'Homère. Si l'idée des trois Grâces qui doivent toujours accompagner la déesse de la Beauté, si la ceinture de Vénus sont de son invention, quelles louanges ne lui doit-on pas, pour avoir ainsi orné cette religion que nous lui reprochons? et si ces fables étaient déjà reçues avant lui, peut-on mépriser un siècle qui avait trouvé des allégories si justes et si charmantes?

Quant à ce qu'on appelle grossiéreté des héros d'Homère, on peut rire tant qu'on voudra de voir Patrocle, au neuvième livre de l'*Iliade*, mettre trois gigots de mouton dans une marmite, allumer et souffler le feu, et préparer le dîner avec Achille. Achille et Patrocle n'en sont pas moins éclatans. Charles XII, roi de Suède, a fait six

mois sa cuisine à Demir-Tocca, sans rien perdre de son héroïsme; et la plupart de nos généraux qui portent dans un camp tout le luxe d'une cour efféminée, auront bien de la peine à égaler ces héros.

Que si on reproche à Homère d'avoir tant loué la force de ses héros, c'est qu'avant l'invention de la poudre, la force du corps décidait de tout dans les batailles. Les anciens se faisaient une gloire d'être robustes, leurs plaisirs étaient des exercices violens. Ils ne passaient point leurs jours à se faire traîner dans des chars à couvert des influences de l'air, pour aller porter languissamment, d'une maison à l'autre, leur ennui et leur inutilité. En un mot, Homère avait à représenter un Ajax et un Hector, et non un courtisan de Versailles ou de Saint-James.

On peut également excuser les défauts de style ou de détail qui se trouvent dans l'Iliade; ses censeurs n'y trouvent nulle beauté, ses adorateurs n'y avouent nulle imperfection. Le critique impartial convient de bonne foi qu'on y rencontre des endroits faibles, défectueux, traînans, quelques harangues trop longues, des descriptions quelquefois trop détaillées, des répétitions qui rebutent, des épithètes trop communes, des comparaisons qui reviennent trop souvent, et ne paraissent pas toujours assez nobles. Mais aussi ces défauts sont couverts par une foule infinie de grâces et de beautés inimitables, qui frappent, qui enlèvent, qui ravissent, et qui sollicitent pour les taches légères dont nous venons de parler, l'indulgence de tout lecteur équitable et non prévenu.

DIDEROT.

ILLUSION.

Illusion. (*Littérature.*) Dans les arts d'imitation la vérité n'est rien, la vraisemblance est tout: et non-seulement on ne leur demande pas la réalité, mais on ne veut pas même que la feinte en soit l'exacte ressemblance.

Dans la tragédie, on a très-bien observé que l'illusion n'est pas complète. 1° Elle ne peut pas l'être, 2° elle ne doit pas l'être. Elle ne peut pas l'être, parce qu'il est impossible de faire pleinement abstraction du lieu réel de la représentation théâtrale et de ses irrégularités. On a beau avoir l'imagination préoccupée, les yeux avertissent qu'on est à Paris, tandis que la scène est à Rome; et la preuve qu'on n'oublie jamais l'acteur dans le personnage qu'il représente, c'est que dans l'instant même où l'on est le plus ému, on s'écrie : *Ah! que c'est bien joué!* On sait donc que ce n'est qu'un jeu : on n'applaudirait point Auguste, c'est donc l'acteur qu'on applaudit.

Mais quand, par une ressemblance parfaite, il serait possible de faire une pleine illusion, l'art devrait l'éviter, comme la sculpture l'évite en ne colorant pas le marbre, de peur de le rendre effrayant.

Il y a tel spectacle dont l'illusion tempérée est agréable, et dont l'illusion pleine serait révoltante ou péniblement douloureuse. Combien de personnes soutiennent le meurtre de Camille ou de Zaïre, et les convulsions d'Inès empoisonnée, qui n'auraient pas la force de soutenir la vue

d'une querelle sanglante ou d'une simple agonie? Il est donc hors de doute que le plaisir du spectacle tragique tient à cette réflexion tacite et confuse, qui nous avertit que ce n'est qu'une feinte, et qui par-là modère l'impression de la terreur et de la pitié.

Je sais bien que l'échafaud est la tragédie de la populace, et que des nations entières se sont amusées de combats de gladiateurs; mais cet exercice de la sensibilité serait trop violent pour des âmes qu'une société douce et voluptueuse amollit, et qui demandent des plaisirs délicats comme leurs organes.

Ce ne sera que lorsque l'habitude de ces plaisirs en aura émoussé le goût et que les âmes seront blasées, qu'on sera obligé d'employer, comme des liqueurs fortes, des moyens violens de réveiller en elles une sensibilité presque éteinte; et c'est peut-être ainsi que, par la continuité des jouissances et la satiété qui les suit, un peuple poli se déprave et retourne à la barbarie.

Quoi qu'il en soit, il y a deux choses à distinguer dans l'imitation tragique, la vérité absolue de l'exemple, et la ressemblance imparfaite de l'imitation. Orosmane, dans la fureur de sa jalousie, tue Zaïre, et l'instant d'après se tue lui-même de désespoir : voilà l'illusion qui ne doit pas être complète. Un amour jaloux et furieux peut rendre féroce et barbare un homme naturellement bon, sensible et généreux : voilà la vérité dont rien ne nous détrompe, et dont l'impression nous reste, lors même que l'illusion a cessé.

Dans le comique, rien ne répugne à une pleine illusion; et l'impression du ridicule n'a pas besoin d'être tempérée comme celle du pathétique. Mais si dans le

comique même l'illusion était complète, le spectateur, croyant voir la nature, oublierait l'art, et serait privé, par la force de l'*illusion*, de l'un des plaisirs du spectacle. Ceci est commun à tous les genres.

Le plaisir d'être ému de crainte et de pitié sur les malheurs de ses semblables, le plaisir de rire aux dépens des faiblesses et des ridicules d'autrui, ne sont pas les seuls que nous cause la scène : celui de voir à quel degré de force et de vérité peuvent aller le génie et l'art, celui d'admirer dans le tableau la supériorité de la peinture sur le modèle, serait perdu, si l'illusion était complète : et voilà pourquoi, dans l'imitation même en récit, les accessoires qui altèrent la vérité, comme la mesure des vers et le mélange du merveilleux, rendent l'illusion plus douce; car nous aurions bien moins de plaisir à prendre un beau poëme pour une histoire, qu'à nous souvenir confusément que c'est une création du génie.

Pour mieux m'entendre, imaginez une perspective si parfaitement peinte, que de loin elle semble être réellement, ou un morceau d'architecture, ou un paysage éloigné : tout l'agrément de l'art sera perdu pour vous dans ce moment, et vous n'en jouirez que lorsqu'en approchant, vous vous apercevrez que le pinceau vous en impose. Il en est de même de toute espèce d'imitation : on veut jouir en même tems et de la nature et de l'art; on veut donc bien s'apercevoir que l'art se mêle avec la nature. Dans le comique même, il ne faut donc pas croire que la vérité de l'imitation en soit le mérite exclusif, et que le meilleur peintre de la nature soit le plus fidèle copiste; car si l'imitation était une parfaite ressemblance, il faudrait l'altérer exprès en quelque chose, afin de lais-

ser à l'âme le sentiment confus de son erreur, et le plaisir secret de voir avec quelle adresse on la trompe. Il est pourtant vrai qu'on a plus à craindre de s'éloigner de la nature que d'en approcher de trop près; mais entre la servitude et la licence il y a une liberté sage, et cette liberté consiste à se permettre de choisir et d'embellir en imitant; c'est ce qu'a fait Molière, aussi-bien que Racine. Ni le *Misanthrope*, ni l'*Avare*, ni le *Tartufe*, ne sont de serviles copies : dans les détails comme dans l'ensemble, dans les caractères comme dans l'intrigue, ce sont des compositions plus achevées qu'on n'en peut voir dans la nature; la perfection y décèle l'art, et l'on perdrait à ne pas l'y voir : pour en jouir, il faut qu'on l'aperçoive.

Mais jusqu'à quel point cette imitation peut-elle être embellie, sans que l'altération nuise à la vraisemblance et détruise l'*illusion*? Cela tient beaucoup à l'opinion, à l'idée que l'on a des possibles, et la règle doit varier selon les lieux et les tems. La vérité même n'est pas toujours vraisemblable; et à moins qu'elle ne soit très-connue, elle n'est point admise si la vraisemblance n'y est pas. Dans les choses communes, il est aisé de conserver la vraisemblance; mais dans l'extraordinaire et le merveilleux, c'est une des plus grandes difficultés de l'art.

Quelle est cependant cette demi-illusion, cette erreur continue et sans cesse mêlée d'une réflexion qui la dément, cette façon d'être trompé et de ne l'être pas? C'est quelque chose de si étrange en apparence et de si subtil en effet, qu'on est tenté de le prendre pour un être de raison; et pourtant rien de plus réel. Chacun de nous n'a qu'à se souvenir qu'il lui est arrivé bien souvent de dire, en même tems qu'il pleurait ou qu'il frémissait, à *Mé-*

rope : *Ah! que cela est beau*! ce n'était pas la vérité qui était belle; car il n'est pas beau qu'une femme aille tuer un jeune homme, ni qu'une mère reconnaisse son fils au moment de le poignarder. C'était donc bien de l'imitation que l'on parlait; et pour cela, il fallait se dire à soi-même, *C'est un mensonge*; et tout en le disant, on pleurait et on frémissait.

Pour expliquer ce phénomène, on a dit que l'*illusion* et la réflexion n'étaient pas simultanées, mais alternatives dans l'âme : subtilité gratuite; car sans ces oscillations continuelles et rapides de l'erreur à la vérité, leur mélange actuel s'explique, et l'on va voir qu'il est dans la nature.

L'âme est susceptible à la fois de diverses impressions : par exemple, lorsqu'on entend une belle musique, et qu'en regardant une jolie femme, on boit du vin délicieux, ces trois plaisirs sont distinctement et simultanément goûtés. Ils se nuisent pourtant l'un à l'autre, et moins les impressions simultanées sont analogues, moins le sentiment en est vif : en sorte que si elles sont contraires, le partage de la sensibilité entre elles est quelquefois si inégal, que l'une effleure à peine l'âme, tandis que l'autre s'en saisit et la pénètre profondément.

En vous promenant à la campagne, qu'un objet vous frappe et vous plonge dans la méditation, tous les autres objets que vous apercevrez passeront successivement devant vos yeux sans vous distraire. Vous les aurez vus cependant, et chacun d'eux aura laissé sa trace dans votre souvenir. Que sera-t-il donc arrivé? qu'à chaque instant l'âme aura deux pensées, l'une fixe et profonde, l'autre légère et fugitive. Au contraire, je vous suppose plus légè-

ment occupé : l'idée qui vous suit ne laisse pas d'être continue et toujours présente ; mais l'impression accidentelle de nouveaux objets est d'autant plus vive à son tour que la première est moins profonde.

C'est ainsi qu'au spectacle deux pensées sont présentes à l'âme. L'une est que vous êtes venu voir représenter une fable, que le lieu réel de l'action est une salle de spectacle, que tous ceux qui vous environnent viennent s'amuser comme vous, que les personnages que vous voyez sont des comédiens, que les colonnes du palais qu'on vous représente sont des coulisses peintes, que ces scènes touchantes ou terribles que vous applaudissez, sont un poëme composé à plaisir : tout cela est la vérité. L'autre pensée est l'*illusion* : savoir que ce palais est celui de Mérope, que la femme que vous voyez si affligée est Mérope elle-même, que les paroles que vous entendez sont l'expression de sa douleur. Or, de ces deux pensées il faut que la dernière soit la dominante ; et par conséquent le soin commun du poëte, de l'acteur, du décorateur, doit être de fortifier l'impression des vraisemblances et d'affaiblir celle des réalités. Pour cela, le moyen le plus sûr, comme le plus facile, serait de copier fidèlement et servilement la nature ; et c'est là tout ce qu'on a su faire quand le goût n'était pas formé. Mais je l'ai dit souvent, je le répète encore : la nature a mille détails qui seraient vrais, qui rendraient même l'imitation plus vraisemblable, et qu'il faut pourtant éloigner, parce qu'ils manquent d'agrément, ou d'intérêt, ou de décence, et que nous cherchons au théâtre et dans l'imitation poétique en général une nature exquise, curieuse et intéressante.

Le secret du génie n'est donc pas d'asservir, mais d'a-

nimer son imitation; car plus l'illusion est vive et forte, plus elle agit sur l'âme, et par conséquent moins elle laisse de liberté à la réflexion et de prise à la vérité. Quelle impression peuvent faire de légères invraisemblances sur des esprits émus, troublés d'étonnement et de terreur? N'avons-nous pas vu de nos jours Phèdre expirante au milieu d'une foule de petits-maîtres? N'avons-nous pas vu Mérope, le poignard à la main, fendre la presse de nos jeunes seigneurs, pour percer le cœur de son fils? et Mérope nous faisait frémir, et Phèdre nous arrachait des larmes.

C'est sur ces exemples que se fondent ceux qui se moquent des bienséances et des vraisemblances théâtrales : mais si, dans ces momens de trouble et de terreur, l'âme, trop occupée du grand intérêt de la scène, ne fait aucune attention à ses irrégularités, il y a des momens plus tranquilles, où le bon sens en est blessé : la réflexion reprend alors tout son empire, la vérité détruit l'illusion; or l'illusion une fois détruite, ne se reproduit pas l'instant d'après avec la même force; et il n'y a nulle comparaison entre un spectacle où elle est soutenue, et un spectacle où à chaque instant on est trompé et détrompé.

L'*illusion*, comme je l'ai dit, n'a pas besoin d'être complète. On ne doit donc pas s'inquiéter des invraisemblances forcées, et l'on peut se permettre celles qui contribuent à donner au spectacle plus d'intérêt ou d'agrément.

Mais, quoi qu'on fasse pour en imposer, il est rare que l'illusion soit trop forte : on fait donc bien d'être sévère sur ce qui intéresse la vraisemblance, et de n'accorder à l'art que les licences heureuses d'où résulte quelque beauté.

Il faut se figurer qu'il y a sans cesse, dans l'imitation

théâtrale, un combat entre la vérité et le mensonge : des deux impressions, affaiblir celle qui doit céder, fortifier celle que l'on veut qui domine; voilà le point où se réunissent toutes les règles de l'art par rapport à la vraisemblance dont l'illusion est l'effet.

Quant aux moyens qu'on doit exclure, il en est qui rendent l'imitation trop effrayante et horriblement vraie, comme lorsque sous l'habit de l'acteur qui doit paraître se tuer, on cache une vessie pleine de sang, et que le sang inonde le théâtre; il en est qui rendent grossièrement et bassement une nature dégoûtante, comme lorsqu'on produit sur la scène l'ivrognerie et la débauche; il en est qui sont pris dans un naturel insipide et trivial, dont l'unique mérite est une plate vérité, comme lorsqu'on représente ce qui se passe communément parmi le peuple. Tout cela doit être interdit à l'imitation poétique, dont le but est de plaire, et non pas seulement à la multitude, mais aux esprits les plus cultivés et aux âmes les plus sensibles : succès qu'elle ne peut avoir qu'autant qu'elle est décente, ingénieuse, exquise, digne, en un mot, qu'une raison perfectionnée et un sentiment délicat en chérissent l'*illusion*.

MARMONTEL.

IMAGE.

IMAGE. (*Hist. ancienne et moderne.*) Se dit des représentations artificielles que font les hommes, soit en peinture ou sculpture; le mot d'image, dans un sens, est consacré aux choses saintes ou regardées comme telles. L'usage et l'adoration des images ont essuyé beaucoup de contradictions dans le monde. L'hérésie des iconoclastes ou iconomaques, c'est-à-dire, *brise-images*, qui commença sous Léon l'Isaurien, en 724, remplit l'empire grec de massacres et de cruautés, tant sous ce prince, que sous son fils Constantin Copronyme; cependant l'église grecque n'abandonna point le culte des images, et l'église d'Occident ne les condamna pas non plus. Le concile tenu à Nicée, sous Constantin et Irène, rétablit toutes choses dans leur premier état; et celui de Francfort n'en condamna les décisions que par une erreur de fait et sur une fausse version. Cependant, depuis l'an 815 jusqu'à l'année 855, la fureur des iconoclastes se ralluma en Orient, et alors leur hérésie fut totalement éteinte : mais diverses sectes, à commencer par les pétrobrusiens et les henriciens, l'ont renouvelée en Occident depuis le douzième siècle. A examiner tout ce qui s'est passé à cet égard, et à juger saincment des choses, on voit que ces sectaires et leurs successeurs ont fait une infinité de fausses imputations à l'église romaine, dont la doctrine a toujours été de ne déférer aux images qu'un culte relatif et subor-

donné très-distinct du culte de latrie, comme on le peut voir dans l'exposition de la foi de Bossuet. Ainsi tant de livres, de déclamations, de satires de la religion prétendue réformée, pour prouver que les catholiques romains idolâtraient et violaient le premier commandement du décalogue, ne sont autre chose que le sophisme que les dialecticiens appellent *ignoratio eleuchi.* Ces artifices sont bons pour séduire des ignorans; mais il est étonnant que l'esprit de parti ait aveuglé des gens habiles d'ailleurs, jusqu'à leur faire hasarder de pareils écrits, et à les empêcher de discerner les abus qui pourraient se rencontrer dans le culte des images, d'avec ce que l'Église en avait toujours cru, et d'avec le fond de sa doctrine sur cet article.

Les luthériens blâment les calvinistes d'avoir brisé les *images* dans les églises catholiques, et regardent cette action comme une espèce de sacrilége; quoiqu'ils traitent les catholiques romains d'idolâtres, pour en avoir conservé le culte. Les Grecs ont poussé ce culte si loin, que quelques-uns d'entre eux ont reproché aux Latins de ne point porter de respect aux images; cependant l'église d'Orient et celle d'Occident n'ont jamais disputé que sur des termes; elles étaient d'accord pour le fond.

Les juifs condamnent absolument les images, et ne souffrent aucunes statues ni figures dans leurs maisons, et encore moins dans leurs synagogues et dans les autres lieux consacrés à leurs dévotions. Les mahométans ne les peuvent souffrir non plus, et c'est en partie pour cela qu'ils ont détruit la plupart des beaux monumens d'antiquité sacrée et profane, qui étaient à Constantinople.

Les Romains conservaient avec beaucoup de soin les

images de leurs ancêtres, et les faisaient porter dans leurs pompes funèbres et dans leurs triomphes. Elles étaient pour l'ordinaire de cire et de bois, quoiqu'il y en eût quelquefois de marbre ou d'airain. Ils les plaçaient dans les vestibules de leurs maisons, et elles y demeuraient toujours, quoique la maison changeât de maître, parce qu'on regardait comme une impiété de les déplacer.

Appius Claudius fut le premier qui les introduisit dans les temples, l'an de Rome 259, et qui y ajouta des inscriptions, pour marquer l'origine de ceux qu'elles représentaient, aussi-bien que les actions par lesquelles ils s'étaient distingués.

Il n'était pas permis à tout le monde de faire porter les images de ses ancêtres dans les pompes funèbres. On n'accordait cet honneur qu'à ceux qui s'étaient acquittés glorieusement de leurs emplois. Quant à ceux qui s'étaient rendus coupables de quelques crimes, on brisait leurs images.

Pouvoir des images sur les sens. Un tableau qui représente Palamède condamné à mort par ses amis, jette le trouble dans l'âme d'Alexandre : il rappelle à ce prince le traitement cruel qu'il a fait à Aristonicus. Une courtisane, au milieu d'une joie dissolue, vient par hasard à fixer les yeux sur le portrait d'un philosophe, elle a honte tout à coup de ses désordres, et embrasse la vertu la plus rigide. Un roi Bulgare se fait chrétien, pour avoir vu un tableau du jugement dernier. César voit, à Cadix, le portrait d'Alexandre, et se reproche de n'avoir encore rien fait de glorieux à l'âge où est mort Alexandre.

Amurat IV voulant réprimer l'insolence des janissaires et des spahis, ne leur fait aucun reproche ; il sort à che-

val du sérail, va à l'hippodrome, y tire de l'arc et lance sa sagaye; la dextérité et la force que montre ce prince, étonnent ses troupes, elles rentrent dans le devoir. On tente de consoler une femme qui a perdu son mari : elle fait signe, en mettant la main sur son cœur, que c'est-là qu'est renfermé son chagrin, et qu'il ne peut se guérir. Un tel geste est plus expressif que tous les discours qui seraient échappés à sa douleur.

La mort de Germanicus, par le célèbre Le Poussin, inspire de l'attendrissement pour ce prince, et de l'indignation contre Tibère.

Le Poussin veut représenter toute la douleur que peuvent ressentir des mères qui voient égorger leurs enfans sous leurs yeux, et dans leur sein même; il ne peint qu'une femme sur le devant de son tableau du massacre des innocens : *plus intelligitur quam pingitur.*

Il est remarquable que deux femmes aient rétabli les images : l'une est l'impératrice Irène, veuve de Léon IV, la première femme qui monta sur le trône des Césars, et la première qui fit périr son fils pour y régner. L'autre est l'impératrice Théodora, veuve de Théophile. Sous Irène se tint, en 786, le deuxième concile de Nicée septième général, où il y eut trois cent cinquante Pères. C'est le concile que Charlemagne refusa de recevoir à Francfort.

L'abbé COURTÉPÉE.

IMAGE. (*Littérature.*) D'après Longin, on a compris sous le nom d'*image* tout ce qu'en poésie on appelle *descriptions* et *tableaux*. Mais en parlant du coloris du style, on attache à ce mot une idée beaucoup plus précise; et

par image, on entend cette espèce de métaphore qui, pour donner de la couleur à la pensée, et rendre un objet sensible s'il ne l'est pas, ou plus sensible s'il ne l'est pas assez, le peint sous des traits qui ne sont pas les siens, mais ceux d'un objet analogue.

La mort de Laocoon, dans l'*Énéide*, est un tableau; la peinture des serpens qui viennent l'étouffer, est une description; *Laocoon ardens* est une *image*.

Il est bien vrai que toute description n'est pas une peinture : l'anatomiste, le mécanicien, décrivent et ne peignent pas; et c'est en faisant cette distinction que Boileau a dit très-injustement : *Virgile peint et le Tasse décrit*. Mais nous parlons ici des descriptions animées par la poésie ou par l'éloquence. Or, dans ce sens, la description diffère du tableau, en ce que le tableau n'a qu'un moment et qu'un lieu fixe. Ainsi la description peut être une suite de tableaux, le tableau peut être un composé d'images, l'image elle-même peut former un tableau. Mais l'image est le voile matériel d'une idée; au lieu que la description et le tableau ne sont le plus souvent que le miroir de l'objet même.

Toute image est une métaphore; mais toute métaphore n'est pas une image. Il y a des translations de mots qui ne présentent leur nouvel objet que tel qu'il est en lui-même, comme, par exemple, *la clef* d'une voûte, *le pied* d'une montagne; au lieu que l'expression qui fait l'image peint avec les couleurs de son premier objet la nouvelle idée à laquelle on l'attache, comme dans cette sentence d'Iphicrate : *Une armée de cerfs conduite par un lion est plus à craindre qu'une armée de lions conduite par un cerf*; et dans cette réponse d'Agésilas, à qui l'on deman-

dait pourquoi Lacédémone n'avait point de murailles : *Voilà* (en montrant ses soldats) *les murailles de Lacédémone.*

L'*image* suppose une ressemblance, renferme une comparaison ; et de la justesse de la comparaison dépend la clarté, la transparence de l'image. Mais la comparaison est sous-entendue, indiquée ou développée : on dit d'un homme en colère, *Il rugit* ; on dit de même, *C'est un lion* ; on dit encore, *Tel qu'un lion altéré de sang*, etc. *Il rugit* suppose la comparaison ; *c'est un lion*, l'indique ; *tel qu'un lion*, la développe.

On demandera peut-être : Quelle ressemblance peut-il y avoir entre une idée métaphysique ou un sentiment moral et un objet matériel ?

1° Une ressemblance d'effet dans leur manière d'agir sur l'âme. Si, par exemple, le génie d'un homme ou son éloquence débrouille dans mon entendement le chaos de mes pensées, en dissipe l'obscurité, les rend distinctes et sensibles à mon imagination, m'en fait apercevoir et saisir les rapports, je me rappelle l'effet que le soleil, en se levant, produit sur le tableau de la nature ; je trouve qu'ils font éclore, l'un à mes yeux, l'autre à mon esprit, une foule d'objets nouveaux ; et je dis de ce génie créateur et fécond, qu'il est lumineux, comme je le dis du soleil. Lorsque je goûte de l'absinthe, la sensation d'amertume que mon âme en reçoit, lui déplaît, et lui donne, pour la même boisson, une répugnance presque invincible : s'il arrive donc que le regret d'un bien que j'ai perdu me cause une sensation affligeante et pénible, et une forte répugnance pour ce qui peut me rappeler le souvenir de mon malheur, je dis de ce regret, qu'il est amer ; et l'analogie de l'ex-

pression avec le sentiment est fondée sur la ressemblance des affections de l'âme. L'effet naturel des passions est en nous bien souvent le même que celui des impressions des objets du dehors; l'amour, la colère, le désir violent, fait sur le sang l'effet d'une chaleur ardente; la frayeur, celui d'un grand froid. De là toutes ces métaphores de *brûler de colère*, *d'impatience et d'amour*; *d'être glacé d'effroi*, *de frissonner de crainte :* voilà ce que j'entends par la ressemblance d'effet. C'est sous ce rapport que me semble aussi juste qu'ingénieuse la réponse de Marius, à qui l'on reprochait d'avoir, dans la guerre des Cimbres, donné le droit de bourgeoisie à Rome, à mille étrangers qui s'étaient distingués. « Les lois, lui disait-on, défendent pareille chose. » Il répondit que le bruit des armes l'avait empêché d'entendre ce que disaient les lois.

2° Une ressemblance de mouvement. On vient de voir que la première analogie des *images* porte sur le caractère des sensations. Celle-ci porte sur la durée, et leur succession plus lente ou plus rapide. Si nous observons d'abord une analogie naturelle entre la progression de lieu et la progression de tems, entre l'étendue successive et l'étendue permanente, l'une peut donc être l'image de l'autre, et le lieu nous peindra le tems. Un sourd et muet de naissance, pour exprimer le passé, montrait l'espace qui était derrière lui; et l'espace qui était devant, pour exprimer l'avenir. Nous les désignons à peu près de même : *Les tems reculés. J'avance en âge. Les années s'écoulent.* Quoi de plus clair et de plus juste que cette *image* dont se sert Montaigne, pour dire qu'il s'occupe agréablement du passé sans s'inquiéter de l'avenir? *Les ans peuvent m'entraîner, mais à reculons.* Cette analogie est dans la nature,

parce que les objets se succèdent pour moi dans l'espace comme dans la durée, et que ma pensée opère de même pour les concevoir dans leur ordre, soit qu'ils existent ensemble en divers lieux, ou soit que dans un même lieu ils existent en divers tems.

Il y a de plus une correspondance naturelle entre la vitesse ou la lenteur des mouvemens du corps, et la vitesse ou la lenteur des mouvemens de l'âme; et en cela, le physique et le moral, l'intellectuel et le sensible, ont une parfaite analogie entre eux, et par conséquent un rapport naturellement établi entre les idées et les images.

Mais souvent la facilité d'apercevoir une idée sous une image, est un effet de l'habitude, et suppose une convention. De là vient que toutes les images ne peuvent ni ne doivent être transplantées d'une langue dans une autre langue; et lorsqu'on dit qu'une image ne saurait se traduire, ce n'est pas tant la disette des mots qui s'y oppose, que le défaut d'exercice dans la liaison de deux idées. Toute image, tirée des coutumes étrangères, n'est reçue parmi nous que par adoption; et si les esprits n'y sont pas habitués, le rapport en sera difficile à saisir. *Hospitalier* exprime une idée claire en français, comme en latin, dans son acception primitive: on dit, *Les dieux hospitaliers*, *Un peuple hospitalier*; mais cette idée ne nous est pas assez familière pour se présenter d'abord, à propos d'un arbre qui donne asile aux voyageurs: ainsi, l'*umbram hospitalem* d'Horace, traduit à la lettre par un *ombrage hospitalier*, ne serait pas entendu sans le secours de la réflexion.

Il arrive aussi que, dans une langue, l'opinion attache du ridicule ou de la bassesse à des images, qui, dans une

autre langue, n'ont rien que de noble et de décent. La métaphore de ces deux beaux vers de Corneille,

> Sur les noires couleurs d'un si triste tableau ;
> Il faut passer l'éponge, ou tirer le rideau.

n'aurait pas été soutenable chez les Romains, où l'*éponge* était un mot sale.

Que les araignées fassent désormais leur toile sur nos lances et sur nos boucliers, disaient les Grecs dans un chœur de tragédie. Cette *image* ne serait plus soufferte dans la poésie héroïque.

Les anciens se donnaient une licence que notre langue n'admet pas; dès qu'un même objet faisait sur les sens deux impressions simultanées, ils attribuaient indistinctement l'une à l'autre. Par exemple, ils disaient à leur choix, un *ombrage frais*, ou une *fraîcheur sombre*, *frigus opacum* : ils disaient *trepidus horror*, une tremblante horreur. Ils disaient d'une forêt, qu'elle était obscurcie d'une *noire frayeur*, au lieu de dire qu'elle était *effrayante par son obscurité profonde*, *caligantem nigrâ formidine lucum*; c'était prendre la cause pour l'effet. Nous sommes plus difficiles; et ce qui pour eux était une élégance, serait pour nous un contre-sens.

Nous n'avons pas laissé d'imiter quelquefois cette hardiesse. Racine a dit,

> De ses jeunes erreurs désormais revenu.

Les anciens attribuaient aussi l'action même à ce qui n'en était que le sujet passif. Ils disaient, Le trait fuit de la main, *telum manu fugit*; et nous disons comme eux, *Le coup part, la parole m'échappe, le trait lui échappe de la main.*

Telle *image* est claire, comme expression simple, qui

s'obscurcit dès qu'on veut l'étendre. *S'enivrer de louanges* est une façon de parler familière : *s'enivrer* est pris là pour un terme primitif : celui qui l'entend ne soupçonne pas qu'on lui présente la louange comme une liqueur ou comme un parfum. Mais si vous suivez l'*image* et que vous disiez, *Un roi s'enivre des louanges que lui versent les flatteurs*, ou *que les flatteurs lui font respirer*, vous éprouverez que celui qui a reçu *s'enivrer de louange* sans difficulté, sera étonné d'entendre, *verser la louange*, *respirer la louange*, et qu'il aura besoin de réflexion pour sentir que l'un est la suite de l'autre. La difficulté ou la lenteur de la conception vient alors de ce que le terme moyen est sous-entendu : *verser* et *s'enivrer*, annonce une liqueur ; dans *respirer* et *s'enivrer*, c'est une vapeur qu'on suppose. Que la liqueur ou la vapeur soit expressément énoncée, l'analogie des termes devient claire et frappante par le lien qui les unit. *Un roi s'enivre du poison de la louange que lui versent les flatteurs* ; *un roi s'enivre du parfum de la louange que les flatteurs lui font respirer* : tout cela n'est-il pas naturel et sensible ?

> Le nectar que l'on sert au maître du tonnerre,
> Et dont nous enivrons tous les dieux de la terre,
> C'est la louange, Iris.
>
> (La Fontaine.)

Démosthène a employé le terme moyen, lorsqu'il a dit d'Eschine : *Il vomit contre moi la vieille lie de ses noirceurs* ; mais il s'en est dispensé en disant de Philippe : *Il boit sans peine les affronts*. Aujourd'hui, *boire les affronts*, et *vomir des injures*, sont des *images* reçues dans les langues modernes, et familières dans la nôtre.

Les langues, à les analyser avec soin, ne sont presque toutes qu'un recueil d'images, que l'habitude a mises au rang des dénominations primitives, et que l'on emploie sans s'en apercevoir. *Quem* (*usum*) *necessitas genuit, inopiâ coacta et angustiis; post autem delectatio jucunditasque celebravit.* (CICER.) Il y en a de si hardies, que les poëtes n'oseraient les risquer, si elles n'étaient pas reçues. Les philosophes en usent eux-mêmes comme de termes abstraits : *perception*, *réflexion*, *attention*, *induction*, tout cela est pris de la matière. On dit *suspendre*, *précipiter son jugement*, *balancer les opinions*, *les recueillir*, etc. On dit que l'*âme s'élève*, que *les idées s'étendent*, que *le génie étincelle*, que *Dieu vole sur les ailes des vents*, qu'*il habite en lui-même*, que *son souffle anime la matière*, que *sa voix commande au néant.* Tout cela est familier, non-seulement à la philosophie la plus exacte, mais à la théologie la plus austère. Ainsi, à l'exception de quelques termes abstraits, le plus souvent confus et vagues, tous les signes de nos idées sont empruntés des objets sensibles. Il n'y a donc, pour l'emploi des images usitées, d'autres ménagemens à garder que les convenances du style.

Il est des *images* qu'il faut laisser au peuple; il en est qu'il faut réserver au langage héroïque; il en est de communes à tous les styles et à tous les tons. Mais c'est au goût formé par l'usage à distinguer ces nuances.

Quant au choix des *images* rarement employées, ou nouvellement introduites dans une langue, il faut y apporter beaucoup plus de circonspection et de sévérité. Que les images reçues ne soient point exactes; que l'on dise de l'esprit, qu'*il est solide;* de la pensée, qu'*elle est*

hardie; de l'attention, qu'*elle est profonde*; celui qui emploie ces images n'en garantit pas la justesse : et si on lui demande pourquoi il attribue la solidité à ce qu'il appelle un *souffle* (*spiritus*), la hardiesse à l'action de *peser* (*pensare*), la profondeur à la direction du mouvement (*tendere ad*), car tel est le sens primitif d'esprit, de pensée et d'attention ; il n'a qu'un mot à répondre : *Cela est reçu*; *je parle ma langue.*

Mais s'il emploie de nouvelles images, on a droit d'exiger de lui qu'elles soient justes, claires, sensibles et d'accord avec elles-mêmes. C'est à quoi les écrivains, même les plus attentifs, ont manqué plus d'une fois.

Je viens de lire dans Brumoi, que la comédie grecque, dans son troisième âge, *cessa d'être une mégère*, *et devint*.... quoi? *un miroir*. Quelle analogie y a-t-il entre un miroir et une mégère?

Il y a des *images* qui, sans être précisément fausses, n'ont pas cette vérité sensible qui doit nous saisir au premier coup d'œil. Vous représentez-vous un jour vaste par le silence, *dies per silentium vastus?* Il est vrai que, le jour des funérailles de Germanicus, Rome dut être changée en une vaste solitude, par le silence qui régnait dans ses murs; mais après avoir développé la pensée de Tacite, on ne saisit point encore son image.

La Fontaine semble l'avoir prise de Tacite.

Craignez le fond des bois et leur vaste silence.

Mais ici l'image est claire et juste : on se transporte au milieu d'une solitude immense, où le silence règne au loin; et *silence vaste*, qui paraît hardi, est beaucoup plus sensible que *silence profond*, qui est devenu familier

Tacite lui-même a dit ailleurs, *silentium vastum*; et Lucain après lui :

Cæsar, sollicito per vasta silentia gressu,
Vix famulis audenda parat.

Traduisez, *Tibi rident æquora ponti* de Lucrèce : *la mer prend une face riante*, est une façon de parler très-claire en elle-même, et qui cependant ne peint rien. La mer est paisible, mais elle ne rit point; et dans aucune langue *rident* ne peut se traduire, à moins qu'on ne change l'image. Il n'en est pas de même de la suivante :

Tibi Dedala tellus
Submittit flores.

Distinguons cependant une image confuse d'une image vague. Celle-ci peut être claire, quoique indéfinie : l'*étendue*, l'*élévation*, la *profondeur*, sont des termes vagues, mais clairs; il faut même bien se garder de déterminer certaines expressions dont le vague fait toute la force. *Omnia pontus erat*, *tout n'était qu'un océan*, dit Ovide en parlant du déluge; *Tout était dieu*, *excepté Dieu même*, dit Bossuet en parlant des siècles d'idolâtrie; *je ne vois le tout de rien*, dit Montaigne; et Lucrèce, pour exprimer la grandeur du système d'Épicure :

. . . . . Extra
Processit longè flammantia mœnia mundi,
Atque omne immensum peragravit mente animoque.

Du monde il a franchi la barrière enflammée,
Et son âme a d'un vol parcouru l'infini.

N'oublions pas cet effrayant tableau que fait le père La

Rue du pécheur après sa mort : *Environné de l'éternité, et n'ayant que son péché entre son Dieu et lui.* N'oublions pas non plus cette réponse d'un moine de la Trappe, à qui l'on demandait ce qu'il avait fait là depuis quarante ans qu'il y était. *Cogitavi dies antiquos, et annos æternos in mente habui.* C'est le vague et l'immensité de ces images qui en fait la force et la sublimité.

Pour s'assurer de la justesse et de la clarté d'une image en elle-même, il faut se demander en écrivant, Que fais-je de mon idée? une colonne? un fleuve? une plante? L'image ne doit rien présenter qui ne convienne à la plante, à la colonne, au fleuve, etc. La règle est simple, sûre et facile; rien n'est plus commun cependant que de la voir négliger, et surtout par les commençans qui n'ont pas fait de leur langue une étude philosophique.

L'analogie de l'*image* avec l'idée exige encore plus d'attention que la justesse de l'image en elle-même, comme étant plus difficile à saisir. J'ai dit que toute image suppose une ressemblance, ainsi que toute comparaison; mais la comparaison développe les rapports, l'image ne fait que les indiquer : il faut donc que l'image soit au moins aussi juste que la comparaison peut l'être; quelquefois même la justesse n'y suffit pas, si le rapport est trop éloigné, ou s'il n'est pas assez connu. Les Grecs appelaient le poëte Alcée *la queue du lion*, pour exprimer que c'était lui qui les animait aux combats; et quoique, dans le même sens et par la même allusion, nous disions *se battre les flancs*, la queue du lion ne réveillerait pas en nous la même idée. Mais que *le bouclier fût la coupe de Mars*, cette image de la discipline est intelligible pour nous. L'image qui ne s'applique pas exactement à l'idée

qu'elle enveloppe, l'obscurcit au lieu de la rendre sensible : il faut que le voile ne fasse aucun pli, ou que du moins, pour parler le langage des peintres, le nu soit bien ressenti sous la draperie.

Après la justesse et la clarté de l'image, je place la vivacité. L'effet que l'on se propose étant d'affecter l'imagination, les traits qui l'affectent le plus doivent avoir la préférence.

Tous les sens contribuent proportionnellement au langage figuré. Nous disons le *coloris des idées*, la *voix des remords*, la *dureté de l'âme*, la *douceur du caractère*, l'*odeur de la bonne renommée*; mais les objets de la vue, plus clairs, plus vifs et plus distincts, ont l'avantage de se graver plus avant dans la mémoire, et de se retracer plus facilement. La vue est par excellence le sens de l'imagination; et les objets qui se communiquent à l'âme par l'entremise des yeux, vont s'y peindre comme dans un miroir : aussi la vue est-elle celui de tous les sens qui enrichit le plus le langage poétique. Après la vue, c'est le toucher; après le toucher, c'est l'ouïe; après l'ouïe, vient le goût; et l'odorat, le plus faible de tous, fournit à peine une image entre mille. Parmi les objets du même sens, il en est de plus vifs, de plus frappans, de plus favorables à la peinture; mais le choix en est au-dessus des règles : c'est au sentiment seul à le déterminer.

Observons seulement que de tous les sens, le seul dont les dégoûts soient incontestables à la pensée, c'est l'odorat, et que la réminiscence d'un objet fétide est la seule qui nous répugne invinciblement. Nous supportons

Un horrible mélange
D'os et de chairs meurtris et traînés dans la fange;

nous ne supportons pas

> Des montagnes de morts privés d'honneurs suprêmes,
> Que la nature force à se venger eux-mêmes.
> Et dont les troncs pourris exhalent dans les vents
> De quoi faire la guerre au reste des vivans.

C'est peu que l'image soit une expression juste, il faut encore qu'elle soit une expression naturelle, c'est-à-dire qu'elle paraisse avoir dû se présenter d'elle-même à celui qui l'emploie. Les peintres nous donnent un exemple de la propriété des images : ils couronnent les naïades, de perles et de corail; les bergères, de fleurs ; les ménades, de pampre; Uranie, d'étoiles, etc.

Les productions, les accidens, les phénomènes de la nature, diffèrent suivant les climats. Il n'est pas vraisemblable que deux amans qui n'ont jamais dû voir de palmiers, en tirent l'image de leur union. Il ne convient qu'au peuple du levant, ou à des esprits versés dans la poésie orientale d'exprimer le rapport des deux extrêmes par l'image du cèdre et de l'hysope.

L'habitant d'un climat pluvieux compare la vue de ce qu'il aime à la vue d'un ciel sans nuage; l'habitant d'un climat brûlant la compare à la rosée. A la Chine, un empereur qui fait la joie et le bonheur de son peuple, est semblable au vent du midi. Voyez combien sont opposées l'une à l'autre les idées que présente l'image d'un fleuve débordé, à un berger des bords du Nil, et à un berger des bords de la Loire. Il en est de même de toutes les images locales ; et l'on ne doit les transplanter qu'avec beaucoup de précaution.

Les *images* sont aussi plus ou moins familières, suivant les mœurs, les opinions, les usages, les condi-

tions, etc. Un peuple guerrier, un peuple pasteur, un peuple matelot, ont chacun leurs images habituelles : ils les tirent des objets qui les occupent, qui les affectent, qui les intéressent le plus. Un chasseur amoureux se compare au cerf qu'il a blessé :

Portant partout le trait dont je suis déchiré.

Un berger, dans la même situation se compare aux fleurs exposées à un vent brûlant qui les consume.

.....*Floribus austrum*
Perditus immisi.

(VIRGILE.)

C'est ce qu'on doit observer avec un soin particulier dans le poëme dramatique. *Britannicus* ne doit pas être écrit comme *Athalie*; ni *Polyeucte* comme *Cinna*. Aussi les bons poëtes n'ont-ils pas manqué de prendre la couleur des lieux et des tems, soit de propos délibéré, soit par sentiment et par goût, l'imagination remplie de leur sujet, l'esprit imbu de la lecture des auteurs qui devaient leur donner le ton. On reconnait les prophètes dans *Athalie*; Tacite dans *Britannicus*; Sénèque dans *Cinna*; et dans *Polyeucte* tout ce que le dogme et la morale de l'Évangile ont de sublime et de touchant.

C'est un heureux choix d'images inusitées parmi nous, mais rendues naturelles par ces convenances, qui fait la magie du style de *Mahomet* et d'*Alzire*, et qui manque peut-être à celui de *Bajazet*. Croirait-on que les harangues des sauvages de l'Amérique fussent du même style que le rôle de *Zamore*? En voici un exemple frappant. On propose à l'une de ces nations de changer de demeure:

le chef des sauvages répond : « Cette terre nous a nourris, l'on veut que nous l'abandonnions! Qu'on la fasse creuser, on trouvera dans son sein les ossemens de nos pères. Faut-il donc que les ossemens de nos pères se lèvent pour nous suivre dans une terre étrangère? » Virgile a dit de ceux qui se donnent la mort :

.....Lucemque perosi
Projecêre animas.

Ils ont fui la lumière et rejeté leur âme.

Les sauvages disent en se dévouant à la guerre : *Je jette mon corps loin de moi.*

On a long-tems attribué les figures du style oriental au climat; mais on a trouvé des *images* aussi hardies dans les poésies des Islandais, dans celles des anciens Écossais, et dans les harangues des sauvages du Canada, que dans les écrits des Persans et des Arabes. Moins les peuples sont civilisés, plus leur langage est figuré, sensible. C'est à mesure qu'ils s'éloignent de la nature, et non pas à mesure qu'ils s'éloignent du soleil, que leurs idées se dépouillent de cette écorce dont elles étaient revêtues, comme pour tomber sous les sens.

Il y a des phénomènes dans la nature, des opérations dans les arts, qui, quoique présens à tous les hommes, ne frappent vivement que les yeux des philosophes ou des artistes. Ces idées, d'abord réservées au langage des arts et des sciences, ne doivent passer dans le style oratoire ou poétique qu'à mesure que la lumière des sciences et des arts se répand dans la société. Le ressort de la montre, la boussole, le télescope, le prisme, etc., fournis-

sent aujourd'hui au langage familier des images aussi naturelles, aussi peu recherchées que celles du miroir et de la balance. Mais il ne faut hasarder ces translations nouvelles, qu'avec la certitude que les deux termes soient bien connus, et que le rapport en soit juste et sensible.

Le poëte lui seul, comme poëte, peut employer les images, de tous les tems, de tous les lieux, de toutes les situations de la vie. De là vient que les morceaux épiques ou lyriques, dans lesquels le poëte parle lui-même en qualité d'homme inspiré, sont les plus abondans, les plus variés en images. Il a cependant lui-même des ménagemens à garder.

1° Les objets d'où il emprunte ses métaphores doivent être présens aux esprits cultivés.

2° S'il adopte un système, comme il y est souvent obligé, celui, par exemple, de la théologie ou celui de la mythologie, celui d'Épicure ou celui de Newton, il se borne lui-même dans le choix des images, et s'interdit tout ce qui n'est pas analogue au système qu'il a suivi.

Quoi que le Dante ait voulu figurer par l'Hélicon, par Uranic et par le chœur des Muses, ce n'est pas dans un sujet décent comme celui du purgatoire qu'il est décent de les invoquer.

3° Les *images* que l'on emploie doivent être du ton général de la chose, élevées dans le noble, simples dans le familier, sublimes dans l'enthousiasme.

Si cette règle a des exceptions, elles regardent plus la comparaison que l'image; car l'image n'a pas le tems de peindre et d'ennoblir, comme fait la comparaison. Il faut plus d'un mot pour rendre noble et belle la ressemblance de l'irrésolution d'Énée avec le mouvement de la lumière,

réfléchie par la surface de l'eau dont un vase est rempli.

Atque animum nunc huc celerem, nunc dividit illuc,
In partesque rapit varias, perque omnia versat.
Sicut aquæ tremulum labris ubi lumen ahenis,
Sole repercussum, aut radiantis imagine lunæ,
Omnia pervolitat latè loca : jamque sub auras
Erigitur, summique ferit laquearia tecti.

(VIRGILE.)

4° Si le poëte adopte un personnage, un caractère, son langage est assujetti aux mêmes convenances que le style dramatique : il ne doit se servir alors, pour peindre ses sentimens et ses idées, que des images qui sont présentes au personnage qu'il a pris.

5° Les *images* sont d'autant plus frappantes que les objets en sont plus familiers; et comme on écrit surtout pour son pays, le style poétique doit avoir naturellement une couleur natale. Cette réflexion a fait dire à un homme de goût, qu'il serait à souhaiter pour la poésie française que Paris fût un port de mer. C'est de toutes ces relations observées avec soin, que résulte l'art d'employer les images et de les placer à propos.

Mais une règle plus délicate et plus difficile à prescrire, c'est l'économie et la sobriété dans la distribution des images. Si l'objet de l'idée est de ceux que l'imagination saisit et retrace aisément et sans confusion, il n'a besoin pour la frapper que de son expression naturelle, et le coloris étranger de l'image n'est plus que de décoration mais si l'objet, quoique sensible par lui-même, ne se présente à l'imagination que faiblement, confusément, successivement, ou avec peine, l'image qui le peint avec

force, avec éclat, et ramassé comme en un seul point, cette image vive et lumineuse éclaire et soulage l'esprit autant qu'elle embellit le style. C'est ce qui rend si admirable cette sentence de Bâcon : *Celui qui a épousé une femme, et qui a mis des enfans au jour, a donné des ôtages à la fortune.*

On conçoit sans peine les inquiétudes et les soucis dont l'ambitieux est agité; mais combien l'idée en est plus sensible quand on les voit voltiger sous des lambris dorés, et dans les plis des rideaux de pourpre!

Non enim gazæ, neque consularis
Summovet lictor miseros tumultus
Mentis, et curas laqueata circum
Tecta volantes.

(HORACE.)

La Fontaine dit, en parlant du veuvage :

On fait un peu de bruit, et puis on se console.

Mais il ajoute :

Sur les ailes du tems la tristesse s'envole.
Le temps ramène les plaisirs.

Et je n'ai pas besoin de faire sentir ici quel agrément l'idée reçoit de l'image.

Le choc de deux masses d'air qui se repoussent dans l'atmosphère est sensible par ses effets; mais cet objet vague et confus n'affecte pas l'imagination comme la lutte des aquilons et du vent du midi, *præcipitem Africum decertantem aquilonibus.* Cette image est frappante au premier coup d'œil; l'esprit la saisit et l'embrasse. Sénèque a critiqué le *luctantes ventos* de Virgile : « Ce qui

est enfermé, dit-il, n'est pas du vent; ce qui est du vent n'est pas enfermé : » comme si on ne concevait pas bien nettement l'effort que fait l'air comprimé pour s'échapper et pour s'étendre, et cet effort pouvait-il être plus sensiblement exprimé?

Quelle collection d'idées réunies et rendues sensibles dans ce demi-vers de Lucain, qui peint la douleur errante et muette !

Erravit sine voce dolor.

et dans cette image de Rome accablée sous le poids de sa grandeur!

Nec se Roma ferens.

et dans ce tableau de Sénèque! *Non miror si quando impetum capit* (*Deus*) *spectandi magnos viros colluctantes cum aliquâ calamitate.* Dieu se plaît à éprouver les grands hommes par des calamités. Cette idée serait belle encore, exprimée tout simplement; mais quelle force ne lui donne pas l'image dont elle est revêtue! Les grands hommes et les calamités sont aux prises; et le spectateur du combat, c'est Dieu.

Quand l'*image* donne à l'objet le caractère de beauté qu'il doit avoir, qu'elle le pare, sans le cacher, avec goût et avec décence, elle convient à tous les styles et s'accorde avec tous les tons. Mais pour peu que le langage figuré s'éloigne de ces règles, il refroidit le pathétique, il énerve l'éloquence, il ôte au sentiment sa simplicité touchante, aux grâces leur ingénuité. Les images sont des fleurs, qui, pour être semées avec goût, demandent une main délicate et légère. Cicéron a dit que le style oratoire en

devait être comme étoilé : *Translatum, quod maximè tanquam stellis quibusdam notat et illuminat orationem.* (De Orat.)

La poésie elle-même perd souvent à préférer le coloris de l'image au coloris de l'objet; et l'abbé Du-Bos me semble s'être mépris dans ce qu'il appelle la poésie de style, lorsqu'il la fait consister dans une suite continuelle d'images qui se succèdent rapidement. C'est le mélange du style simple avec le style figuré, qui fait le charme de la poésie. Celui-ci serait tendu et fatigant, s'il était continu : c'est le défaut du style oriental.

En général, toutes les fois que la nature est belle et touchante en elle-même, c'est dommage de la voiler. Il faut animer ce qui manque de vie et de mouvement; il faut rendre sensible ce qui serait confus et vague; il faut colorer, embellir ce qui n'a pas assez de couleur et d'éclat; mais il ne faut rien prodiguer, et se souvenir que dans un tableau il y a des ombres et des demi-teintes : si toutes les touches en étaient brillantes, il n'aurait plus aucun effet.

Ce n'est pas assez que l'idée ait besoin d'être embellie, il faut qu'elle mérite de l'être. Une pensée triviale, revêtue d'une image pompeuse ou brillante, est ce qu'on appelle du *Phébus* : on croit voir une physionomie basse et commune, ornée de fleurs et de diamans. Cela revient à ce premier principe, que l'*image* n'est faite que pour rendre l'idée sensible. Si l'idée ne mérite pas d'être sentie, ce n'est pas la peine de la colorer.

En observant ces deux règles, savoir, de ne jamais revêtir l'idée que pour l'embellir, et de ne jamais embellir que ce qui en mérite le soin, on évitera la profusion des

images, on ne les emploiera qu'à propos : c'est là ce qui fait la beauté du style de Racine et de La Fontaine : il est riche et n'est point chargé : c'est l'abondance du génie que le goût ménage et répand.

La continuation de la même image est une affectation que l'on doit éviter, surtout dans le dramatique, où les personnages sont trop émus pour penser à suivre une allégorie. C'était le goût du siècle de Corneille, et lui-même il s'en est ressenti.

En changeant d'idée, on peut immédiatement passer d'une image à une autre : mais le retour du figuré au simple est indispensable si l'on s'étend sur la même idée : sans quoi l'on serait obligé de soutenir la première image, ce qui dégénère en affectation ; ou de présenter le même objet sous deux images différentes, espèce d'inconséquence qui choque le bon sens et le goût.

Il y a des idées qui veulent être relevées ; il y en a qui veulent que l'image les abaisse au ton du style familier. Ce grand art n'a point de règles, et ne saurait se raisonner. Entendez Lucrèce parlant de la superstition ; comme l'*image* qu'il emploie agrandit son idée !

Humana ante oculos fœdè quùm vita jaceret
In terris, oppressa gravi sub religione,
Quæ caput à cœli regionibus ostendebat.

Voyez des idées aussi grandes présentées avec toute leur force sous les traits les plus ingénus. « C'est le déjeuner d'un petit ver que le cœur et la vie d'un grand empereur, dit Montaigne ; » et en parlant de la guerre : « Ce furieux monstre à tant de bras et à tant de têtes, c'est toujours l'homme faible, calamiteux, et misérable, c'est une four-

milière émue. L'homme est bien insensé ! dit-il encore, il ne saurait forger un ciron, et il forge des dieux par douzaine. » Avec quelle simplicité La Fontaine a peint une mort tranquille !

> On sortait de la vie ainsi que d'un banquet,
> Remerciant son hôte et faisant son paquet.

Ce qui rend cette familiarité frappante, c'est l'élévation d'âme qu'elle annonce : car il faut planer au-dessus des grands objets, pour les voir au rang des petites choses; et c'est en général sur la situatiou de l'âme de celui qui parle, que le poëte doit se régler pour élever ou abaisser l'image.

Dans tous les mouvemens impétueux, comme l'enthousiasme, la passion, etc., le style s'enfle de lui-même; il se tempère ou s'affaiblit quand l'âme s'apaise ou s'épuise : ainsi, toutes les fois que la beauté du sentiment est dans le calme, l'image est d'autant plus belle qu'elle est plus simple et plus familière. Les exemples de cette simplicité précieuse sont rares chez les modernes, ils sont communs chez les anciens : je ne peux trop inviter les jeunes poëtes à s'en nourrir l'esprit et l'âme.

Dans l'éloquence, les *images* ne doivent jamais être forcées; il faut, dit Cicéron, qu'elles semblent s'être présentées d'elles-mêmes; il porte la sévérité jusqu'à blâmer *la voûte des cieux*, qui est aujourd'hui une expression commune : *Verecunda debet esse translatio, ut deducta esse in alienum locum, non irruisse, videatur.* (De Orat.)

Quant à l'abus des images, qu'on appelle *jeux de mots*, cet abus consiste dans la fausseté des rapports.

Les rapports du figuré au figuré ne sont que des rela-

tions d'une image à une image, sans que ni l'une ni l'autre soit donnée pour l'objet réel. C'est ainsi que l'on compare les chaînes de l'amour avec celles de l'ambition, et que l'on dit que celles-ci sont plus pesantes et moins fragiles. Alors ce sont les idées mêmes que l'on compare sous des noms étrangers.

Mais c'est abuser des termes, que d'établir une ressemblance réelle du figuré au simple : l'image n'est qu'une comparaison dans le sens de celui qui l'emploie; c'est la donner pour l'objet même, que de lui attribuer les mêmes rapports qu'à l'objet, comme dans ces vers :

> Brûlé de plus de feux que je n'en allumai.
>
> (Racine.)

> Elle fuit, mais en Parthe, en me perçant le cœur.
>
> (Corneille.)

De la fiction à la réalité les rapports sont pris à la lettre, et non pas de la métaphore à la réalité. Par exemple, après avoir changé Syrinx en roseau, le poëte en peut faire une flûte; mais quoiqu'il appelle des lys et des roses les couleurs d'une bergère, il n'en fera pas un bouquet. Pourquoi cela? C'est que la métamorphose de Syrinx est donnée pour un fait dont le poëte est persuadé; au lieu que les lys et les roses ne sont qu'une comparaison dans l'esprit même du poëte. C'est pour n'avoir pas fait cette distinction si facile, que tant de poëtes ont donné dans les jeux de mots, l'un des vices les plus opposés au naturel qui fait le charme du style poétique.

Marmontel.

IMAGINATION.

IMAGINATION. (*Métaphysique. Littérature.*) C'est le pouvoir que chaque être sensible éprouve en soi de se représenter dans son esprit les choses sensibles; cette faculté dépend de la mémoire. On voit des hommes, des animaux, des jardins; ces perceptions entrent par les sens, la mémoire les retient, l'imagination les compose; voilà pourquoi les anciens Grecs appelèrent les Muses *filles de Mémoire.*

Il est très-essentiel de remarquer que ces facultés de recevoir des idées, de les retenir, de les composer, sont au rang des choses dont nous ne pouvons rendre aucune raison; ces ressorts invisibles de notre être sont dans la main de l'Être suprême qui nous a faits, et non dans la nôtre.

Peut-être ce don de Dieu, l'imagination, est-il le seul instrument avec lequel nous composions des idées, et même les plus métaphysiques.

Vous prononcez le mot de *triangle*, mais vous ne prononcez qu'un son si vous ne vous représentez pas l'image d'un triangle quelconque; vous n'avez certainement eu l'idée d'un triangle que parce que vous en avez vu si vous avez des yeux, ou touché si vous êtes aveugle. Vous ne pouvez penser au triangle en général, si votre imagination ne se figure, au moins confusément, quelque triangle particulier. Vous calculez; mais il faut que vous vous re-

présentiez des unités redoublées, sans quoi il n'y a que votre main qui opère.

Vous prononcez les termes abstraits, *grandeur*, *vérité*, *justice*, *fini*, *infini*; mais ce mot *grandeur* est-il autre chose qu'un mouvement de votre langue qui frappe l'air, si vous n'avez pas l'image de quelque grandeur? Que veulent dire ces mots *vérité*, *mensonge*, si vous n'avez pas aperçu par vos sens que telle chose qu'on vous avait dit existait en effet, et que telle autre n'existait pas? et de cette expérience ne composez-vous pas l'idée générale de vérité et de mensonge? et quand on vous demande ce que vous entendez par ces mots, pouvez-vous vous empêcher de vous figurer quelque chose de sensible, qui vous fait souvenir qu'on vous a dit quelquefois ce qui était, et fort souvent ce qui n'était pas?

Avez-vous la notion de juste et d'injuste autrement que par des actions qui vous ont paru telles? Vous avez commencé dans votre enfance par apprendre à lire sous un maître; vous aviez envie de bien épeler, et vous avez mal épelé. Votre maître vous a battu, cela vous a paru très-injuste; vous avez vu le salaire refusé à un ouvrier, et cent autres choses pareilles. L'idée abstraite du juste et de l'injuste est-elle autre chose que ces faits confusément mêlés dans votre imagination?

Le fini est-il dans votre esprit autre chose que l'image de quelque mesure bornée? L'infini est-il autre chose que l'image de cette même mesure que vous prolongez sans fin?

Toutes ces opérations ne se font-elles pas dans vous peu à peu de la même manière que vous lisez un livre? vous y lisez les choses, et vous ne vous occupez pas des

caractères de l'alphabet, sans lesquels pourtant vous n'auriez aucune notion de ces choses. Faites-y un moment d'attention, et alors vous apercevrez ces caractères sur lesquels glissait votre vue; ainsi tous vos raisonnemens, toutes vos connaissances, sont fondés sur des images tracées dans votre cerveau : vous ne vous en apercevez pas; mais arrêtez-vous un moment pour y songer, et alors vous voyez que ces images sont la base de toutes vos notions; c'est au lecteur à peser cette idée, à l'étendre, à la rectifier.

Le célèbre Adisson, dans ses onze essais sur l'imagination, dont il a enrichi les feuilles du Spectateur, dit d'abord que le sens de la vue est celui qui fournit seul les idées à l'imagination; cependant il faut avouer que les autres sens y contribuent aussi. Un aveugle-né entend dans son imagination l'harmonie qui ne frappe plus son oreille; il est à table en songe; les objets qui ont résisté ou cédé à ses mains, font encore le même effet dans sa tête : il est vrai que le sens de la vue fournit seul les images; et comme c'est une espèce de toucher qui s'étend jusqu'aux étoiles, son immense étendue enrichit plus l'imagination que tous les autres sens ensemble.

Il y a deux sortes d'imagination, l'une qui consiste à retenir une simple impression des objets; l'autre qui arrange ces images reçues, et les combine en mille manières. La première a été appelée *imagination passive*, la seconde, *active*; la passive ne va pas beaucoup au-delà de la mémoire, elle est commune aux hommes et aux animaux; de là vient que le chasseur et son chien poursuivent également des bêtes dans leurs rêves, qu'ils entendent également le bruit des cors; que l'un crie, et que l'autre jappe

en dormant. Les hommes et les bêtes font alors plus que se ressouvenir, car les songes ne sont jamais des images fidèles; cette espèce d'imagination compose les objets, mais ce n'est point en elle l'entendement qui agit, c'est la mémoire qui se méprend.

Cette *imagination passive* n'a pas certainement besoin du secours de notre volonté, ni dans le sommeil, ni dans la veille; elle se peint malgré nous ce que nos yeux ont vu, elle entend ce que nous avons entendu, et touche ce que nous avons touché; elle y ajoute, elle en diminue: c'est un sens intérieur qui agit avec empire; aussi rien n'est-il plus commun que d'entendre dire, *on n'est pas le maître de son imagination*.

C'est ici qu'on doit s'étonner et se convaincre de son peu de pouvoir. D'où vient qu'on fait quelquefois en songe des discours suivis et éloquens, des vers meilleurs qu'on n'en ferait sur le même sujet étant éveillé? que l'on résoud même des problêmes de mathématiques? voilà certainement des idées très-combinées qui ne dépendent de nous en aucune manière. Or, s'il est incontestable que des idées suivies se forment en nous, malgré nous, pendant notre sommeil, qui nous assurera qu'elles ne sont pas produites de même dans la veille? est-il un homme qui prévoie l'idée qu'il aura dans une minute? ne paraît-il pas qu'elles nous sont données comme les mouvemens de nos membres? et si le P. Mallebranche s'en était tenu à dire que toutes les idées nous viennent de Dieu, aurait-on pu le combattre?

Cette faculté passive, indépendante de la réflexion, est la source de nos passions et de nos erreurs. Loin de dépendre de la volonté, elle la détermine, elle nous pousse

vers les objets qu'elle peint, ou nous en détourne, selon la manière dont elle les représente. L'image d'un danger inspire la crainte; celle d'un bien donne des désirs violens : elle seule produit l'enthousiasme de gloire, de parti, de fanatisme; c'est elle qui répandit tant de maladies de l'esprit, en faisant imaginer à des cervelles faibles fortement frappées, que leurs corps étaient changés en d'autres corps; c'est elle qui persuada à tant d'hommes qu'ils étaient obsédés ou ensorcelés, et qu'ils allaient effectivement au sabbat, parce qu'on leur disait qu'ils y allaient. Cette espèce d'imagination servile, partage ordinaire du peuple ignorant, a été l'instrument dont l'imagination forte de certains hommes s'est servie pour dominer. C'est encore cette imagination passive des cerveaux aisés à ébranler, qui fait quelquefois passer dans les enfans les marques évidentes d'une impression qu'une mère a reçue; les exemples en sont innombrables; et celui qui écrit cet article en a vu de si frappans, qu'il démentirait ses yeux, s'il en doutait; cet effet d'imagination n'est guère explicable, mais aucun effet ne l'est davantage. On ne conçoit pas mieux comment nous avons des perceptions, comment nous les retenons, comment nous les arrangeons. Il y a l'infini entre nous et les premiers ressorts de notre être.

L'*imagination active* est celle qui joint la réflexion, la combinaison à la mémoire; elle rapproche plusieurs objets distans, elle sépare ceux qui se mêlent, les compose et les change; elle semble créer, quand elle ne fait qu'arranger; car il n'est pas donné à l'homme de se faire des idées, il ne peut que les modifier.

Cette *imagination active* est donc au fond une faculté aussi indépendante de nous que l'imagination passive; et

une preuve qu'elle ne dépend pas de nous, c'est que si vous proposez à cent personnes également ignorantes d'imaginer telle machine nouvelle, il y en aura quatre-vingt-dix-neuf qui n'imagineront rien, malgré leurs efforts. Si la centième imagine quelque chose, n'est il pas évident que c'est un don particulier qu'elle a reçu? c'est ce don que l'on appelle *génie*; c'est là qu'on a reconnu quelque chose d'inspiré et de divin.

Ce don de la nature est *imagination d'invention* dans les arts, dans l'ordonnance d'un tableau, dans celle d'un poëme. Elle ne peut exister sans la mémoire; mais elle s'en sert comme d'un instrument avec lequel elle fait tous ses ouvrages.

Après avoir vu qu'on soulevait une grosse pierre que la main ne pouvait remuer, l'imagination active inventa les leviers, et ensuite les forces mouvantes composées, qui ne sont que des leviers composés. Il faut se peindre d'abord dans l'esprit les machines et leurs effets, pour les exécuter.

Ce n'est pas cette sorte d'*imagination* que le vulgaire appelle, ainsi que la mémoire, l'*ennemie du jugement*; au contraire, elle ne peut agir qu'avec un jugement profond. Elle combine sans cesse ses tableaux, elle corrige ses erreurs, elle élève tous ses édifices avec ordre. Il y a une imagination étonnante dans la mathématique pratique, et Archimède avait au moins autant d'imagination qu'Homère. C'est par elle qu'un poëte crée ses personnages, leur donne des caractères, des passions, invente sa fable, en présente l'exposition, en redouble le nœud, en prépare le dénouement; travail qui demande encore le jugement le plus profond et en même tems le plus fin.

Il faut un très-grand art dans toutes ces imaginations d'invention, et même dans les romans; ceux qui en manquent sont méprisés des esprits bien faits. Un jugement toujours sain règne dans les fables d'Ésope; elles seront toujours les délices des nations. Il y a plus d'*imagination* dans les contes des fées; mais ces imaginations fantastiques, toujours dépourvues d'ordre et de bon sens, ne peuvent être estimées; on les lit par faiblesse, et on les condamne par raison.

La seconde partie de l'*imagination* active est celle de détail, et c'est elle qu'on appelle communément imagination dans le monde. C'est elle qui fait le charme de la conversation; car elle présente sans cesse à l'esprit ce que les hommes aiment le mieux, des objets nouveaux; elle peint vivement ce que les esprits froids dessinent à peine, elle emploie les circonstances les plus frappantes, elle allégue des exemples, et quand ce talent se montre avec la sobriété qui convient à tous les talens, il se concilie l'empire de la société. L'homme est tellement machine, que le vin donne quelquefois cette imagination que l'oisiveté anéantit; il y a là de quoi s'humilier. mais de quoi admirer. Comment se peut-il faire qu'un peu d'une certaine liqueur qui empêchera de faire un calcul, donnera des idées brillantes?

C'est surtout dans la poésie que cette imagination de détail et d'expression doit régner; elle est ailleurs agréable, mais là elle est nécessaire; presque tout est image dans Homère, dans Virgile, dans Horace, sans même qu'on s'en aperçoive. La tragédie demande moins d'images, moins d'expressions pittoresques, de grandes métaphores, d'allégories, que le poëme épique ou l'ode; mais la plupart de

ces beautés, bien ménagées, font dans la tragédie un effet admirable. Un homme qui, sans être poëte, ose donner une tragédie, fait dire à Hippolyte,

> Depuis que je vous vois, j'abandonne la chasse.

Mais Hippolyte, que le vrai poëte fait parler, dit :

> Mon arc, mes javelots, mon char, tout m'importune.

Ces imaginations ne doivent jamais être forcées, ampoulées, gigantesques. Ptolomée parlant dans un conseil d'une bataille qu'il n'a pas vue, et qui s'est donnée loin de chez lui, ne doit point peindre.

> Des montagnes de morts privés d'honneurs suprêmes,
> Que la nature force à se venger eux-mêmes,
> Et dont les troncs pourris exhalent dans les vents,
> De quoi faire la guerre au reste des vivans.

Une princesse ne doit point dire à un empereur :

> La vapeur de mon sang ira grossir la foudre,
> Que Dieu tient déjà prête à te réduire en poudre.

On sent assez que la vraie douleur ne s'amuse point à une métaphore si recherchée et si fausse.

Il n'y a que trop d'exemples de ce défaut. On les pardonne aux grands poëtes; ils servent à rendre les autres ridicules.

L'*imagination active* qui fait les poëtes, leur donne l'enthousiasme, c'est-à-dire, selon le mot grec, cette émotion interne qui agite en effet l'esprit, et qui transforme l'auteur dans le personnage qu'il fait parler; car c'est là l'enthousiasme : il consiste dans l'émotion et dans les

images : alors l'auteur dit précisément les mêmes choses que dirait la personne qu'il introduit.

> Je le vis, je rougis, je pâlis à sa vue ;
> Un trouble s'éleva dans mon âme éperdue ;
> Mes yeux ne voyaient plus, je ne pouvais parler.

L'imagination alors ardente et sage, n'entasse point de figures incohérentes; elle ne dit point, par exemple, pour exprimer un homme épais de corps et d'esprit,

> Qu'il est flanqué de chair, gabionné de lard,

et que la nature,

> En maçonnant les remparts de son âme,
> Songea plutôt au fourreau qu'à la lame.

Il y a de l'imagination dans ces vers, mais elle est grossière, elle est déréglée, elle est fausse; l'image de *rempart* ne peut s'allier avec celle de *fourreau* : c'est comme si on disait qu'un vaisseau est rentré dans le port à bride abattue.

On permet moins l'*imagination* dans l'éloquence que dans la poésie; la raison en est sensible. Le discours ordinaire doit moins s'écarter des idées communes; l'orateur parle la langue de tout le monde; le poëte parle une langue extraordinaire et plus relevée : le poëte a pour base de son ouvrage la fiction; ainsi, l'imagination est l'essence de son art; elle n'est que l'accessoire dans l'orateur.

Certains traits d'imagination ont ajouté, dit-on, de grandes beautés à la peinture. On cite surtout cet artifice avec lequel un peintre mit un voile sur la tête d'Agamemnon dans le sacrifice d'Iphigénie; artifice cependant

bien moins beau que si le peintre avait eu le secret de faire voir sur le visage d'Agamemnon le combat de la douleur d'un père, de l'autorité d'un monarque, et du respect pour ses dieux, comme Rubens a eu l'art de peindre dans les regards et dans l'attitude de Marie de Médicis, la douleur de l'enfantement, la joie d'avoir un fils, et la complaisance dont elle envisage cet enfant.

En général, les imaginations des peintres, quand elles ne sont qu'ingénieuses, font plus d'honneur à l'esprit de l'artiste, qu'elles ne contribuent aux beautés de l'art; toutes les compositions allégoriques ne valent pas la belle exécution de la main qui fait le prix des tableaux.

Dans tous les arts, la belle imagination est toujours naturelle; la fausse est celle qui assemble des objets incompatibles; la bizarre peint les objets qui n'ont ni analogie, ni allégorie, ni vraisemblance; comme des esprits qui se jettent à la tête dans leurs combats, des montagnes chargées d'arbres, qui tirent du canon dans le ciel, qui font une chaussée dans le chaos; Lucifer qui se transforme en crapaud; un ange coupé en deux par un coup de canon, et dont les deux parties se rejoignent incontinent, etc..... L'imagination forte approfondit les objets, la faible les effleure, la douce se repose dans des peintures agréables, l'ardente entasse images sur images, la sage est celle qui emploie avec choix tous ces différens caractères, mais qui admet très-rarement le bizarre, et rejette toujours le faux.

Si la mémoire nourrie et exercée est la source de toute imagination, cette même mémoire surchargée la fait périr; ainsi, celui qui s'est rempli la tête de noms et de dates, n'a pas le magasin qu'il faut pour composer des images.

Les hommes occupés de calculs ou d'affaires épineuses, ont d'ordinaire l'imagination stérile.

Quand elle est trop ardente, trop tumultueuse, elle peut dégénérer en démence; mais on a remarqué que cette maladie des organes du cerveau est bien plus souvent le partage de ces *imaginations passives*, bornées à recevoir la profonde empreinte des objets, que de ces *imaginations actives* et laborieuses qui assemblent et combinent des idées, car cette imagination active a toujours besoin du jugement; l'autre en est indépendante.

Il n'est peut-être pas inutile d'ajouter à cet article, que par ces mots *perception*, *mémoire*, *imagination*, *jugement*, on n'entend point des organes distincts, dont l'un a le don de sentir, l'autre se ressouvient, un troisième imagine, un quatrième juge. Les hommes sont plus portés qu'on ne pense à croire que ce sont des facultés différentes et séparées; c'est cependant le même être qui fait toutes ces opérations, que nous ne connaissons que par leurs effets, sans pouvoir rien connaître de cet être.

VOLTAIRE.

IMAGINATION. (*Littérature.*) On appelle ainsi cette faculté de l'âme qui rend les objets présens à la pensée; elle suppose dans l'entendement une appréhension vive et forte, et la facilité la plus prompte à reproduire ce qu'il a reçu. Quand l'imagination ne fait que retracer les objets qui ont frappé les sens, elle ne diffère de la mémoire que par la vivacité des couleurs. Quand de l'assemblage des traits que la mémoire a recueillis, l'imagination compose elle-même des tableaux dont l'ensemble n'a point

de modèle dans la nature, elle devient créatrice; et c'est alors qu'elle appartient au génie.

Il est peu d'hommes en qui la réminiscence des objets sensibles ne devienne, par la réflexion, par la contention de l'esprit, assez vive, assez détaillée pour servir de modèle à la poésie. Les enfans même ont la faculté de se faire une image frappante, non-seulement de ce qu'ils ont vu, mais de ce qu'ils ont ouï dire d'intéressant, de pathétique. Tous les hommes passionnés se peignent avec chaleur les objets relatifs au sentiment qui les occupe. La méditation dans le poëte peut opérer les mêmes effets; c'est elle qui couve les idées et les dispose à la fécondité; et quand il peint faiblement, vaguement, confusément, c'est le plus souvent pour n'avoir pas donné à son objet toute l'attention qu'il exige.

Vous avez à peindre un vaisseau battu par la tempête, et sur le point de faire naufrage. D'abord ce tableau ne se présente à votre pensée que dans un lointain qui l'efface; mais voulez-vous qu'il vous soit plus présent, parcourez des yeux de l'esprit les parties qui le composent : dans l'air, dans les eaux, dans le vaisseau même, voyez ce qui doit se passer : dans l'air, des vents mutinés qui se combattent, des nuages qui éclipsent le jour, qui se choquent, qui se confondent, et qui de leurs flancs sillonnés d'éclairs vomissent la foudre avec un bruit horrible : dans les eaux, les vagues écumantes qui s'élèvent jusques aux nues, des lames polies comme des glaces qui réfléchissent les feux du ciel, des montagnes d'eau suspendues sur les abîmes où le vaisseau paraît s'engloutir, et d'où il s'élance sur la cime des flots : vers la terre, des rochers aigus où la mer va se briser en mugissant, et qui présentent

aux yeux des nochers les débris récens d'un naufrage, augure effrayant de leur sort : dans le vaisseau, les antennes qui fléchissent sous l'effort des voiles, les mâts qui crient et se rompent ; les flancs mêmes du vaisseau qui gémissent, battus par les vagues, et menacent de s'entr'ouvrir ; un pilote éperdu, dont l'art épuisé succombe et fait place au désespoir ; des matelots accablés d'un travail inutile, et qui, suspendus aux cordages, demandent au ciel, avec des cris lamentables, de seconder leurs derniers efforts ; un héros qui les encourage, et qui tâche de leur inspirer la confiance qu'il n'a plus. Voulez-vous rendre ce tableau plus touchant et plus terrible encore ? supposez dans le vaisseau un père avec son fils unique, des époux, des amans qui s'adorent, qui s'embrassent, qui se disent, *Nous allons périr*. Il dépend de vous de faire de ce vaisseau le théâtre des passions, et de mouvoir avec cette machine tous les ressorts les plus puissans de la terreur et de la pitié. Pour cela, il n'est pas besoin d'une imagination bien féconde ; il suffit de réfléchir aux circonstances d'une tempête pour y trouver ce que je viens d'y voir. Il en est de même de tous les tableaux dont les objets tombent sous les sens ; plus on y réfléchit, plus ils se développent. Il est vrai qu'il faut avoir le talent de rapprocher les circonstances et de rassembler des détails qui sont épars dans le souvenir ; mais dans la contention de l'esprit, la mémoire rapporte, comme d'elle-même, ces matériaux qu'elle a recueillis ; et chacun peut se convaincre, s'il veut s'en donner la peine, que l'imagination, dans le physique, est un talent qu'on a sans le savoir.

On confond souvent avec l'*imagination* un don plus précieux encore, celui de s'oublier soi-même ; de se met-

tre à la place du personnage que l'on veut peindre; d'en revêtir le caractère; d'en prendre les inclinations, les intérêts, les sentimens; de le faire agir comme il agirait; et de s'exprimer sous son nom comme il s'exprimerait lui-même. Ce talent de disposer de soi diffère autant de l'imagination, que les affections intimes de l'âme diffèrent de l'impression faite sur les sens. Il veut être cultivé par le commerce des hommes, par l'étude de la nature et des modèles de l'art : c'est l'exercice de toute la vie; encore n'est-ce point assez. Il suppose de plus une sensibilité, une souplesse, une activité dans l'âme, que la nature seule peut donner. Il n'est pas besoin, comme on le croit, d'avoir éprouvé les passions pour les rendre; mais il faut avoir dans le cœur ce principe d'activité qui en est le germe, comme il est celui du génie. Aussi, entre mille poëtes qui savent peindre ce qui frappe les yeux, à peine s'en trouve-t-il un qui sache développer ce qui se passe au fond de l'âme. La plupart connaissent assez la nature, pour avoir imaginé, comme Racine, de faire exiger d'Oreste, par Hermione, qu'il immolât Pyrrhus à l'autel; mais quel autre qu'un homme de génie aurait conçu ce retour si naturel et si sublime?

> Pourquoi l'assassiner? qu'a-t-il fait? à quel titre?
> Qui te l'a dit?

Les alarmes de Mérope sur le sort d'Égisthe, sa douleur, son désespoir à la nouvelle de sa mort, la révolution qui se fait en elle en le reconnaissant, sont des mouvemens que la nature indique à tout le monde; mais ce retour si vrai, si pathétique :

> .....Barbare, il te reste une mère.
> Je serais mère encor sans toi, sans ta fureur.

Cet égarement où l'excès du péril étouffe la crainte dans l'âme d'une mère éperdue :

Eh bien ! cet étranger, c'est mon fils, c'est mon sang.

Ces traits, dis-je, ne se présentent qu'à un poëte qui est devenu Mérope par la force de l'illusion. Il en est de même du *Qu'il mourût* du vieil Horace, et de tous ces mouvemens sublimes dans leur simplicité, qui semblent, quand ils sont placés, être venus s'offrir d'eux-mêmes. Lorsque le vieux Priam, aux pieds d'Achille, dit en se comparant à Pélée : « Combien suis-je plus malheureux que lui ! Après tant de calamités, la fortune impérieuse me réduit à oser ce que jamais mortel n'osa avant moi : elle m'a réduit à baiser la main homicide et teinte encore du sang de mes enfans. » On se persuade que, dans la même situation, on lui eût fait tenir le même langage : mais cela ne paraît si simple, que parce qu'on y voit la nature ; et pour la peindre avec cette vérité, il faut l'avoir, non pas sous les yeux, non pas dans l'idée, mais au fond de l'âme.

Ce sentiment, dans son plus haut degré de chaleur, n'est autre chose que l'enthousiasme ; et si on appelle *ivresse*, *délire* ou *fureur*, la persuasion que l'on n'est plus soi-même, mais celui que l'on fait agir ; que l'on n'est plus où l'on est, mais présent à ce qu'on veut peindre ; l'enthousiasme est tout cela. Mais on se tromperait si, sur la foi de Cicéron, l'on attendait tout des seules forces de la nature et du souffle divin, dont il suppose que les poëtes sont animés : *Poetam naturâ ipsâ valere, et mentes viribus excitari, et quasi divino quodam spiritu afflari.*

Il faut avoir profondément sondé le cœur humain, pour en saisir avec précision les mouvemens variés et rapides, pour devenir soi-même, dans la vérité de la nature, Mérope, Hermione, Priam, et tour à tour chacun des personnages que l'on fait parler et agir. Ce que Platon appelle *manie*, suppose donc beaucoup de sagesse; et je doute que Locke et Pascal fussent plus philosophes que Racine et Molière.

Castelvetro définit la poésie pathétique : *Trovamento e essercitamento della persona ingeniosa, e non della furiosa.* Non, sans doute, l'enthousiasme n'est pas une fureur vague et aveugle; mais c'est la passion du moment, dans sa vérité, sa chaleur naturelle : c'est la vengeance, si l'on fait parler Atrée; l'amour, si l'on fait parler Ariane; la douleur et l'indignation, si l'on fait parler Philoctète. Il arrive souvent que l'*imagination* du poëte est frappée, et que son cœur n'est pas ému. Alors il peint vivement tous les signes de la passion, mais il n'en a point le langage. Le Tasse, après la mort de Clorinde, avait Tancrède devant les yeux; aussi l'a-t-il peint comme d'après nature :

Pallido, freddo, muto, e quasi privo
Di movimento, al marmo gli occhi affisse;
Al fin spargendo un lagrimoso rivo,
In un languido ahimè proruppe.

Mais pour le faire parler, ce n'était pas assez de le voir, il fallait être un autre lui-même; et c'est pour n'avoir pas été dans cette pleine illusion, qu'il lui a fait tenir un langage peu naturel.

Virgile au contraire avait en même tems et l'imagi-

nation frappée, et l'âme remplie de son objet, et l'une et l'autre profondément émues, lorsqu'il a peint et fait parler Didon dans ces beaux vers :

Talia dicentem jamdudùm aversa tuetur,
Huc illuc volvens oculos; totumque pererrat
Luminibus tacitis, et sic accensa profatur:
Nec tibi diva parens, generis nec Dardanus autor,
Perfide, etc.

L'homme du monde qui pouvait le mieux parler de l'enthousiasme, Voltaire, nous dit que l'enthousiasme raisonnable est le partage des grands poëtes. Mais comment l'enthousiasme peut-il être gouverné par le raisonnement? Voici sa réponse : « Un poëte dessine d'abord l'ordonnance de son tableau ; la raison alors tient le crayon. Mais veut-il animer ses personnages et leur donner le caractère des passions, alors l'imagination s'échauffe, l'enthousiasme agit; c'est un coursier qui s'emporte dans la carrière, mais sa carrière est régulièrement tracée. » Il le compare au grand Condé, qui méditait avec sagesse, et combattait avec fureur.

MARMONTEL.

IMITATION.

Imitation. (*Grammaire et Philosophie.*) C'est la représentation artificielle d'un objet. La nature aveugle n'imite point; c'est l'art qui imite. Si l'art imite par des voix articulées, l'imitation s'appelle *discours*, et le discours est oratoire ou poétique. S'il imite par des sons, l'imitation s'appelle *musique*. S'il imite par des couleurs, l'imitation s'appelle *peinture*. S'il imite avec le bois, la pierre, le marbre, ou quelque autre matière semblable, l'imitation s'appelle *sculpture*. La nature est toujours vraie; l'art ne risquera donc d'être faux dans son imitation, que quand il s'écartera de la nature, ou par caprice ou par l'impossibilité d'en approcher d'assez près. L'art de l'imitation en quelque genre que ce soit, a son enfance, son état de perfection, et son moment de décadence. Ceux qui ont créé l'art, n'ont eu de modèle que la nature. Ceux qui l'ont perfectionné, n'ont été, à les juger à la rigueur, que les imitateurs des premiers; ce qui ne leur a point ôté le titre d'hommes de génie, parce que nous apprécions moins le mérite des ouvrages par la première invention et la difficulté des obstacles surmontés, que par le degré de perfection et l'effet. Il y a dans la nature des objets qui nous affectent plus que d'autres; ainsi, quoique l'imitation des premiers soit peut-être plus facile que l'imitation des seconds, elle nous intéressera davantage. Le jugement de l'homme de goût et celui de

l'artiste sont bien différens. C'est la difficulté de rendre certains effets de la nature qui tiendra l'artiste suspendu en admiration. L'homme de goût ne connaît guère ce mérite de l'imitation ; il tient trop au technique qu'il ignore : ce sont des qualités dont la connaissance est plus générale et plus commune, qui fixeront ses regards. L'imitation est rigoureuse ou libre ; celui qui imite rigoureusement la nature en est l'historien. Celui qui la compose, l'exagère, l'affaiblit, l'embellit, en dispose à son gré, en est le poëte. On est historien ou copiste dans tous les genres d'imitation. On est poëte, de quelque manière qu'on peigne ou qu'on imite. Quand Horace disait aux imitateurs, *ô imitatores servum pecus*, il ne s'adressait ni à ceux qui se proposaient la nature pour modèle, ni à ceux qui marchant sur les traces des hommes de génie qui les avaient précédés, cherchaient à étendre la carrière. Celui qui invente un genre d'imitation est un homme de génie. Celui qui perfectionne un genre d'imitation inventé, ou qui y excelle, est aussi un homme de génie.

(DIDEROT.)

IMITATION. (*Poésie*, *Rhétorique*.) On peut la définir l'emprunt des images, des pensées, des sentimens, qu'on puise dans les écrits de quelque auteur, et dont on fait un usage, soit différent, soit approchant, soit en enrichissant sur l'original.

Rien n'est plus permis que d'user des ouvrages qui sont entre les mains de tout le monde ; ce n'est point un crime de les copier ; c'est au contraire dans leurs écrits, selon Quintilien, qu'il faut prendre l'abondance et la richesse des termes, la variété des figures, et la manière de com-

poser : ensuite, ajoute cet orateur, on s'attachera fortement à imiter les perfections que l'on voit en eux ; car on ne doit point douter qu'une bonne partie de l'art ne consiste dans l'imitation adroitement déguisée.

Laissons dire à certaines gens que l'imitation n'est qu'une espèce de servitude qui tend à étouffer la vigueur de la nature ; loin d'affaiblir cette nature, les avantages qu'on en tire ne servent qu'à la fortifier. C'est ce que Racine a prouvé solidement dans un mémoire agréable, dont le précis décorera cet article.

Stésychore, Archiloque, Hérodote, Platon, ont été des imitateurs d'Homère, lequel vraisemblablement n'a pu lui-même, sans imitation de ceux qui l'ont précédé, porter tout d'un coup la poésie à son plus haut point de perfection. Virgile n'écrit presque rien qu'il n'imite ; tantôt il suit Homère, tantôt Théocrite, tantôt Hésiode, et tantôt les poëtes de son tems; et c'est pour avoir eu tant de modèles, qu'il est devenu un modèle admirable à son tour.

J'avoue qu'il n'est pas impossible que des hommes plus favorisés du ciel que les autres, s'ouvrent d'eux-mêmes un chemin nouveau, et y marchent sans guides ; mais de tels exemples sont si merveilleux, qu'ils doivent passer pour des prodiges.

En effet, le plus heureux génie a besoin de secours pour croître et se soutenir; il ne trouve pas tout dans son fonds. L'âme ne saurait concevoir ni enfanter une production célèbre, si elle n'a été comme fécondée par une source abandante de connaissances. Nos efforts sont inutiles sans les dons de la nature, et nos efforts sont imparfaits si l'on n'accompagne ces dons, si l'imitation ne les perfectionne.

Mais il ne suffit pas de connaître l'utilité de l'*imitation*, il faut savoir encore quelles règles on doit suivre pour en tirer les avantages qu'elle est capable de procurer.

La première chose qu'il faut faire est de se choisir un bon modèle. Il est plus facile qu'on ne pense de se laisser surprendre par des guides dangereux; on a besoin de sagacité pour discerner ceux auxquels on doit se livrer. Combien Sénèque a-t-il contribué à corrompre le goût des jeunes gens de son tems et du nôtre? Lucain a égaré plusieurs esprits qui ont voulu l'imiter, et qui ne possédaient pas le feu de son éloquence. Son traducteur, entraîné comme les autres, a eu la folle ambition de lui dérober la gloire du style ampoulé.

Il ne faut pas même s'attacher tellement à un excellent modèle, qu'il nous conduise seul et nous fasse oublier tous les autres écrivains. Il faut, comme une abeille diligente, voler de tous côtés, et s'enrichir du suc de toutes les fleurs. Virgile trouve de l'or dans le fumier d'Ennius, et celui qui peint Phèdre d'après Euripide, y ajoute encore de nouveaux traits que Sénèque lui présente.

Le discernement n'est pas moins nécessaire pour prendre dans les modèles qu'on a choisis les choses qu'on doit imiter. Tout n'est pas également bon dans les meilleurs auteurs; et tout ce qui est bon ne convient pas également dans tous les tems et dans tous les lieux.

De plus, ce n'est pas assez que de bien choisir; l'imitation doit être faite d'une manière noble, généreuse, et pleine de liberté. La bonne imitation est une continuelle invention. Il faut, pour ainsi dire, se transformer en son modèle, embellir ses pensées, et, par le tour qu'on leur donne, se les approprier, enrichir ce qu'on lui prend, et

lui laisser ce qu'on ne peut enrichir. C'est ainsi que La Fontaine imitait, comme il le déclare nettement.

Mon imitation n'est point un esclavage :

« Je n'emploie que l'idée, les tours et les lois que nos maîtres suivaient eux-mêmes. »

Si d'ailleurs quelque endroit plein chez eux d'excellence,
Peut entrer dans mes vers sans nulle violence,
Je l'y transporte, et veux qu'il n'ait rien d'affecté,
Tâchant de rendre mien, cet air d'antiquité.

Malherbe, par exemple, montre comment on peut enrichir la pensée d'un autre par l'image sous laquelle il présente ce vers si connu d'Horace : *pallida mors æquo pulsat pede pauperum tabernas, regumque turres.*

Le pauvre en sa cabane, où le chaume le couvre,
Est sujet à ses lois ;
Et la garde qui veille aux barrières du Louvre,
N'en défend pas nos rois.

Sophocle fait dire au malheureux Ajax, lorsqu'étant prêt de mourir, il trouve son fils :

Ω παῖ, γενεῦοιο πατρὸς εὐτυκεςτέρος
Τά δ' ἄλλ' ὅμοιος.

Virgile exprime la même chose d'une manière différente.

Disce, puer, virtutem ex me, verumque laborem,
Fortunam ex aliis.

Et nous trouvons dans Andromaque la même idée rendue encore d'une façon nouvelle.

Fais connaître à mon fils les héros de sa race :

Autant que tu pourras, conduis-le sur leur trace :
Dis-lui par quels exploits leurs noms ont éclaté,
Plutôt ce qu'ils ont fait, que ce qu'ils ont été.

Despréaux qui disait en badinant « qu'il n'était qu'un « gueux revêtu des dépouilles d'Horace, » s'est si fort enrichi de ses dépouilles, qu'il s'en est fait un trésor qui lui appartient justement; en imitant toujours, il est toujours original. Il n'a pas traduit le poëte latin, mais il a joûté contre lui, parce que dans ce genre de combat on peut être vaincu sans honte.

Si Virgile n'avait pas osé joûter contre Homère, nous n'aurions point sa magnifique description de la descente d'Énée aux enfers, ni l'admirable peinture du bouclier de son héros. C'est ici qu'il faut convenir que le poëte latin nous apprend comment il faut s'y prendre pour se rendre original en imitant; c'est de cette manière que les grands peintres et les sculpteurs imitent la nature, je veux dire en l'embellissant.

L'approbation constante que l'*Iphigénie* de Racine a reçue sur le théâtre français, justifie sans doute l'opinion de ceux qui mettent cette tragédie au nombre des plus belles. En la comparant à la pièce du même nom qui a fait les délices du théâtre d'Athènes, on verra de quelle façon on doit imiter les anciens. Euripide, de l'aveu d'Aristote, ne donne pas à son Iphigénie un caractère constant et soutenu; d'abord elle déclare qu'elle périt par le meurtre injuste d'un père barbare : un moment après elle change de sentiment, elle excuse ce père, et prie Clytemnestre de ne point haïr Agamemnon, pour l'amour d'elle. L'auteur de l'Iphigénie moderne sentant la faute d'Euripide, a pris grand soin de l'éviter; il peint cette fille toujours

respectueuse et toujours soumise aux volontés de son père.

Ainsi l'*imitation* née de la lecture continuelle des bons originaux, ouvre l'imagination, inspire le goût, étend le génie, et perfectionne les talens; c'est ce qui a fait dire à un de nos meilleurs poëtes :

Mon feu s'échauffe à leur lumière ;
Ainsi qu'un jeune peintre instruit
Sous Coypel et sous l'Argillière,
De ces maîtres qui l'ont conduit,
Se rend la touche familière ;
Il prend noblement leur manière,
Et compose avec leur esprit.

Ne rougissons donc pas de consulter des guides habiles, toujours prêts à nous conduire. Quoiqu'ils soient nos maîtres, la grande distance que nous voyons entre eux et nous ne doit point nous effrayer. La carrière dans laquelle ils ont couru si glorieusement est encore ouverte; nous pouvons les atteindre en les prenant pour modèles et pour rivaux dans nos imitations; si nous ne les atteignons pas, du moins nous pouvons en approcher, et après les grands hommes il est encore des places honorables. La réputation de Lucrèce n'empêcha pas Virgile de paraître, et la gloire d'Hortensius ne ralentit pas l'ardeur de Cicéron pour l'éloquence. Quel homme était plus propre à désespérer ses rivaux que Corneille? cependant il a trouvé un égal; et quoiqu'un autre ait mérité la même couronne, la sienne lui est demeurée toute entière, et n'a rien perdu de son éclat.

Concluons que c'est à l'imitation que les modernes doi-

vent leur gloire, et que c'est de cette même imitation que les anciens ont tiré leur grandeur.

Le Chevalier DE JAUCOURT.

IMITATION. (*Littérature.*) Imiter un écrivain, un orateur, un poëte, ce n'est pas le traduire, le copier servilement; c'est, dans le sens le plus étroit, se pénétrer de sa pensée, et la rendre avec liberté : c'est, dans le sens le plus étendu, former son esprit, son langage, ses habitudes de concevoir, d'imaginer, de composer sur un modèle avec lequel on se sent quelque analogie; étudier ses tours, ses images, ses mouvemens, son harmonie; et après s'être frappé l'imagination, enrichi la mémoire, rempli l'âme de ses beautés, s'essayer dans le même genre; prendre, non ses défauts, ses négligences, s'il en a, mais ce qu'il y a de beau, de grand, d'exquis dans le caractère de son génie et de son style; tâcher, si l'on est orateur, d'approcher de l'heureuse abondance, de la dignité, de l'élégance, de l'harmonie de Cicéron, de son adresse insinuante; s'exercer à jeter comme lui les filets de la persuasion sur l'auditoire ou sur les juges; ou s'essayer à remuer la massue de Démosthène,

Ingentis quatiat Demosthenis arma.

(PÉTRONE.)

à manier le raisonnement et la controverse avec la vigueur et le poids de sa dialectique entraînante; à mouvoir les ressorts d'un pathétique austère et grave; et à lancer comme lui le rocher d'Ajax dans les mouvemens d'in-

dignation. S'il est poëte, il examinera comment Virgile est devenu l'Homère de son siècle, Racine, le Virgile et en même tems l'Euripide du sien. (Je dis le *Virgile*, par le charme des vers, autant que l'a permis sa langue, et l'*Euripide*, en traitant les sujets de ce tragique si touchant, et en les traitant mieux que lui.) Il examinera comment Molière et La Fontaine ont passé de si loin les auteurs qu'ils ont imités, et par quelle supériorité de génie, s'élevant au-dessus de tout ce qui les a devancés, ils se sont rendus peut-être inimitables à tout ce qui devait les suivre.

S'il est historien, il se consultera pour imiter ou la plénitude de Thucydide, ou l'élégance de Xénophon, ou la majesté de Tite-Live, ou l'énergie et la profondeur de Tacite.

Les élèves de Raphaël et des Caraches n'en ont pas été les copistes; mais, dans leurs tableaux, on reconnaît le génie de leur école, la touche, le dessin, la couleur de leur maître, sa manière de composer.

Ce qui fait des imitateurs un troupeau d'esclaves, *servum pecus*, c'est l'inertie de leur esprit, et cette basse timidité qui ne sait qu'obéir et suivre. De tous les caractères, le plus essentiel à celui qui prend pour modèle un homme de génie, c'est la hardiesse du génie : et comment ressembler à celui qui ose, si on n'ose pas comme lui ?

Celui-là seul est digne d'imiter les grands modèles, que l'esprit d'autrui ravit hors de lui-même, comme l'a si bien dit Longin, en comparant l'imitateur à la prêtresse d'Apollon. « Ces grandes beautés que nous remarquons dans les ouvrages des anciens, sont, dit-il, comme autant de sources sacrées, d'où s'élèvent des vapeurs heu-

reuses qui se répandent dans l'âme de leurs imitateurs; si bien que, dans ce moment, ils sont comme ravis et emportés de l'enthousiasme d'autrui. » Mais, pour exemple, quel est l'imitateur qu'il donne à Homère? Platon. N'avait-il donc pas lu Virgile? Le même auteur nous trace une belle méthode d'imitation, et la voici. « Comment est-ce qu'Homère aurait dit cela? Qu'aurait fait Platon, Démosthène, ou Thucydice même (s'il est question d'histoire), pour écrire ceci en style sublime? car ces grands hommes, poursuit Longin, que nous nous proposons d'imiter, se présentent de la sorte à notre imagination, nous servent comme de flambeaux, et nous élèvent l'âme presque aussi haut que l'idée que nous avons conçue de leur génie, surtout si nous nous imprimons bien ceci en nous-mêmes : *Que penseraient Homère ou Démosthène de ce que je dis, s'ils m'écoutaient? Quel jugement feraient-ils de moi?* En effet, nous ne croirons pas avoir un médiocre prix à disputer, si nous pouvons nous figurer que nous allons sérieusement rendre compte de nos écrits devant un si célèbre tribunal, et sur un théâtre où nous avons de tels héros pour juges et pour témoins. »

Voilà certainement, en littérature, la plus belle de toutes les leçons; elle le serait en morale.

« Mais un motif encore plus puissant pour nous exciter, c'est de songer, ajoute-t-il, au jugement que toute la postérité fera de nos écrits. »

En ceci, je prends la liberté de n'être pas de l'avis de Longin : car l'idée que nous avons de la postérité et de ses jugemens, est une idée vague et confuse; au lieu que celle de tel homme de génie et de goût est distincte, claire et

frappante. Il nous est donc mille fois plus facile de répondre en nous-même à cette question : *Que dirait de moi Homère ou Démosthène?* qu'à celle-ci : *Que dira de moi la postérité ?*

«En se proposant un modèle, dit Cicéron par la bouche d'Antoine, le jeune orateur doit s'attacher à ce qu'il y a d'excellent, et s'exercer ensuite à lui ressembler en cela le plus qu'il lui sera possible. « *Tum accedat exercitatio quâ illum quem ante delegerit* imitando *effingat.* « J'ai vu souvent, ajoute-t-il, des *imitateurs* copier ce qu'il y avait de plus facile, et même ce qu'il y avait de défectueux, de vicieux dans leur modèle. Ils commencent par choisir mal; et si leur modèle, quoique mauvais, a quelque bonne qualité, ils la laissent, et ne prennent de lui que ses défauts. « *Qui autem ita faciet ut opportet, primùm vigilet necesse est in deligendo; deinde, quem probavit, in eo quæ maximè excellent ea diligentissimè persequatur.* (De Orat.)

Nos anciens régens avaient tous ces préceptes devant les yeux, et ils appelaient imiter, appliquer à Judas cette apostrophe de Cicéron à Marc-Antoine : *O audaciam immanem!* ou faire l'exorde d'un sermon de celui du même orateur : *Quousque tandem abutere?* en y substituant *divinâ patientiâ.* Rien de plus indécent et de plus puéril que de pareilles translations.

Imiter, ce n'est pas accommoder ainsi à un autre sujet un morceau pris et copié avec des changemens de mots; c'est quelquefois, comme je l'ai dit, traduire librement d'une langue à une autre; c'est s'emparer d'un ouvrage ancien, et le reproduire, ou sous la même forme, avec de nouvelles beautés, ou sous une forme nouvelle; c'est faire

faire passer dans un nouvel ouvrage des beautés étrangères, anciennes ou modernes, et dont on enrichit sa langue; c'est, dans sa langue même, recueillir d'un ouvrage obscur et oublié, des pensées heureuses, mais indignement mises en œuvre par l'inventeur, et les placer, les assortir, les exprimer comme elles devraient l'être; c'est même exprimer en beaux vers ce qu'un historien, un philosophe un orateur a dit en prose.

Au sortir de la barbarie, on commença par vouloir imiter : rien de plus naturel; mais on fit comme les harpies : *Contactuque omnia fœdant.* On déshonora les beaux modèles, on en prit souvent de mauvais. Sénèque, le tragique, eut plus de copistes que Sophocle et Euripide; et ces copistes, sans rendre ses beautés, exagérèrent ses défauts.

Croirait-on que ces vers d'une de nos anciennes farces pieuses :

> Père éternel, quelle vergogne!
> Vous dormez là comme un ivrogne.

fussent une imitation? Voici le texte qu'on a souillé, en le traduisant avec tant de grossiéreté et de bassesse. *Excitatus est, tanquam dormiens, Dominus, tanquam potens, crapulatus à vino.* Psal. 77.

Dans le siècle du goût, l'art d'imiter fut l'art d'embellir ses modèles. C'est ainsi que Corneille a imité Sénèque dans la scène d'Auguste avec Cinna; c'est ainsi que Racine, dans *Britannicus* et *Athalie*, a imité Tacite et les prophètes.

Voltaire, dans la *Mort de César*, a fait d'une ébauche grossière de Shakespeare une statue digne de Michel-Ange.

Molière a su tirer des perles précieuses du fumier des plus mauvais comiques. Fléchier a fait d'un mauvais exorde de Lingendes le frontispice incomparable de l'oraison funèbre de Turenne. Corneille a rendu immortelles trois pièces espagnoles qu'on aurait ignorées, lorsqu'il en a tiré le *Cid*, *Héraclius* et *le Menteur*.

Le plus habile des imitateurs, c'est Virgile. Il a pris, dans le poëme des Argonautes d'Apollonius de Rhodes, l'idée de l'épisode de Didon, même avec assez de détails. Le complot de Minerve et de Junon, sollicitant le secours de Vénus, et celle-ci obtenant de l'Amour qu'il blesse Médée et Jason; le feu dont Médée brûle en secret; son entretien avec Chalciope, sa sœur; l'agitation de son âme dans le silence de la nuit; le combat qu'elle éprouve entre la honte de trahir son père et le désir de sauver Jason; tout cela, dis-je, est évidemment l'esquisse d'après laquelle Virgile a peint le plus beau tableau qui nous reste de l'antiquité.

Mais on va voir par un exemple, combien, en l'imitant, il a surpassé son modèle. Voici la version littérale du texte d'Apollonius. « La nuit couvrait la terre de son ombre, et, en pleine mer, les nochers étaient occupés sur leur navire à observer les étoiles d'Hélice et d'Orion. Les voyageurs et les gardiens des portes étaient endormis. La douleur même de quelques mères, qui avaient perdu leurs enfans, était suspendue par le sommeil. On n'entendait dans la ville ni le cri des chiens, ni le murmure et le bruit des hommes. Le silence régnait au milieu des ténèbres. Médée elle seule ne connut point les douceurs de cette nuit tranquille, tant son âme était agitée des inquiétudes que lui causait Jason. »

Voici à présent le texte de Virgile :

Nox erat, et placidum carpebant fessa soporem
Corpora per terras, sylvœque et sæva quierant
Æquora : quùm medio volvuntur sidera lapsu :
Quùm tacet omnis ager, pecudes, pictæque volucres,
Quæque locus latè liquidos, quæque aspera dumis
Rura tenent, somno, positæ sub nocte silenti
Lenibant curas, et corda oblita laborum.
At non infelix animi Phœnissa ; neque unquam
Solvitur in somnos, oculisve aut pectore noctem
Accipit : ingeminant curæ, rursusque resurgens
Sævit amor, magnoque irarum fluctuat æstu.

On voit ici non-seulement la supériorité du talent, la vie et l'âme répandues dans une poésie harmonieuse et du coloris le plus pur, mais singulièrement encore la supériorité du goût. Dans la peinture du poëte grec, il y a des détails inutiles, il y en a de contraires à l'effet du tableau. Les observations des pilotes, dans le silence de la nuit, portent elles-mêmes le caractère de la vigilance et de l'inquiétude, et ne contrastent point avec le trouble de Médée : l'image d'une mère qui a perdu ses enfans, est faite pour distraire de celle d'une amante ; elle en affaiblit l'intérêt ; et le poëte, en la lui opposant, est allé conte son dessein : au lieu que, dans le tableau de Virgile, tout est réduit à l'unité : c'est la nature entière dans le calme et dans le sommeil, tandis que la malheureuse Didon veille seule et se livre en proie à tous les tourmens de l'amour. Enfin, dans le poëte grec, le cri des chiens, le sommeil des portiers sont des détails minutieux et indignes de l'épopée, au lieu que dans Virgile tout est

noble et peint à grands traits : huit vers embrassent la nature.

On a cité avec raison, comme une imitation heureuse, l'usage que Silius Italicus a fait d'un trait de Cicéron. L'orateur, dans l'un de ses plaidoyers, ayant parlé un peu trop avantageusement de lui-même, il s'éleva une clameur ; alors s'interrompant, pour répondre à cette huée : *Nihil me clamor ille commovet* (dit-il), *sed consolatur, quùm indicat esse quosdam cives imperitos, sed non multos. Nunquam, mihi credite, populus romanus, hic qui silet, consulem me fecisset, si vestro clamore perturbatum iri arbitraretur.*

Dans le poëme de Silius, le dictateur Fabius tient à peu près le même langage à ceux qui, dans son camp, murmurent de sa lenteur, et rien au monde n'est mieux placé.

Fervida si nobis corda abruptumque putassent
Ingenium patres, et si clamoribus, inquit,
Turbari facilem mentem ; non ultima rerum
Et deplorati mandasseut Martis habenas.

Mais si l'on a donné, avec raison, tant de liberté à l'*imitation*, afin d'encourager et de faciliter, s'il est permis de le dire, la circulation des richesses littéraires et des productions de l'esprit humain, de siècle en siècle, et d'une langue à l'autre, ou d'un genre de littérature à un genre tout différent ; il y a pourtant une loi de restriction indispensable dans ce commerce : c'est de ne jamais emprunter d'un auteur dans la même langue, à moins de faire mieux que lui : car le public, pour pardonner l'usurpation, veut y gagner ; et pour lui, le larcin doit

être un accroissement de richesses. Ainsi, quand même Ésope, Phèdre, Pilpai, auraient été contemporains de La Fontaine, ses compatriotes, ses voisins; on aurait applaudi au vol qu'il aurait fait des sujets de leurs fables; et plût au ciel que La Motte lui-même et une foule de fabulistes très-inférieurs à La Motte fussent venus avant La Fontaine, et qu'il eût trouvé leurs sujets dignes d'être mis en œuvre par lui! Mais ce qui n'est pas permis de même, c'est de dire plus mal ce qu'un autre a mieux dit. Par exemple, après ces vers de La Fontaine, si naturels, si naïfs, si plaisans:

Quel esprit ne bat la campagne!
Qui ne fait châteaux en Espagne!
Pichrocole, Pyrrhus, la Laitière, enfin tous,
Autant les sages que les fous.
Chacun songe en veillant; il n'est rien de plus doux.
Une flatteuse erreur emporte alors nos âmes;
Tout le bien du monde est à nous,
Tous les honneurs, toutes les femmes.
Quand je suis seul, je fais au plus brave un défi;
Je m'écarte, je vais détrôner le Sophi;
On m'élit roi, mon peuple m'aime:
Les diadêmes vont sur ma tête pleuvant.
Quelque accident fait-il que je rentre en moi-même?
Je suis Gros-Jean comme devant.

Après ces vers, Fontenelle n'aurait pas dû dire, quoiqu'il méprisât le naïf:

Souvent en s'attachant à des fantômes vains,
Notre raison séduite avec plaisir s'égare
Elle-même jouit des plaisirs qu'elle a feints;
Et cette illusion pour quelque tems répare
Le défaut des vrais biens que la nature avare
N'a pas accordés aux humains.

Le bel esprit doit s'abstenir surtout de lutter contre le génie.

MARMONTEL.

IMITATIVE.

IMITATIVE, *Phrase.* (*Grammaire et Poésie.*) J'appelle phrase imitative, avec l'abbé Du Bos (qui me fournira cet article de grammaire philosophique), toute phrase qui imite en quelque manière le bruit inarticulé dont nous nous servons par instinct naturel, pour donner l'idée de la chose que la phrase exprime avec des mots articulés.

L'homme qui manque de mots pour exprimer quelque bruit extraordinaire, ou pour rendre à son gré le sentiment dont il est touché, a recours naturellement à l'expédient de contrefaire ce même bruit, et de marquer ses sentimens par des sons inarticulés. Nous sommes portés par un mouvement naturel à dépeindre par des sons inarticulés le fracas qu'une maison aura fait en tombant, le bruit confus d'une assemblée tumultueuse, et plusieurs autres choses. L'instinct nous porte à suppléer par ces sons inarticulés, à la stérilité de notre langue, ou bien à la lenteur de notre imagination.

Mais les écrivains latins, particulièrement leurs poëtes qui n'ont pas été gênés comme les nôtres, et dont la langue est infiniment plus riche, sont remplis de phrases imitatives qui ont été admirées et citées avec éloge par

les écrivains du bon tems. Elles ont été louées par les Romains du siècle d'Auguste qui étaient juges compétens de ces beautés.

Tel est le vers de Virgile qui dépeint Polyphème.

Monstrum horrendum, informe, ingens, cui lumen ademptum.

Ce vers, prononcé en supprimant les syllabes qui font élision, et en faisant sonner l'*u* comme les Romains le faisaient sonner, devient, si l'on peut s'exprimer ainsi, un vers monstrueux. Tel est encore le vers où Perse parle d'un homme qui nazille, et qu'on ne saurait aussi prononcer qu'en nazillant.

Rancidulum quiddam balbâ de nare locutus.

Le changement arrivé dans la prononciation du latin, nous a voilé, suivant les apparences, une partie de ces beautés, mais il ne nous les a point toutes cachées.

Nos poëtes qui ont voulu enrichir leurs vers de ces phrases imitatives, n'ont pas réussi au goût des Français, comme ces poëtes latins réussissaient au goût des Romains. Nous rions du vers où du Bartas dit en décrivant un coursier, *le champ plat, bat, abbat.* Nous ne traitons pas plus sérieusement les vers où Ronsard décrit en phrase imitative le vol de l'alouette.

Elle guindée du zéphire,
Sublime en l'air, vire et revire,
Et y décligne un joli cri,
Qui rit, guérit, et tire l'ire
Des esprits, mieux que je n'écris.

Pasquier rapporte plusieurs autres phrases imitatives

des poëtes français, dans le *chap. x*, *livre VIII de ses recherches*, où il veut prouver que notre langue n'est pas moins capable que la latine de beaux traits poétiques; mais les exemples que Pasquier rapporte refutent seuls sa proposition.

En effet, parce qu'on aura introduit quelques *phrases imitatives* dans des vers, il ne s'ensuit pas que ces vers soient bons : il faut que ces phrases imitatives y aient été introduites sans préjudicier au sens et à la construction grammaticale. Or, on citerait bien peu de morceaux de poésie française qui soient de cette espèce, et qu'on puisse opposer, en quelque façon, à tant d'autres vers que les latins de tous les tems ont loués dans les ouvrages des poëtes qui avaient écrit en langage vulgaire. L'abbé Du Bos ne connaissait même en ce genre que la description d'un assaut qui se trouve dans l'ode de Despréaux, sur la prise de Namur; le poëte, dit-il, y dépeint en phrase imitative, le soldat qui gravit contre une brèche, et qui vient le fer et la flamme en main,

> Sur les monceaux de piques,
> De corps morts, de rocs et de briques,
> S'ouvrir un large chemin.

Je n'examinerai pas si l'exemple de l'abbé Du Bos est très-bon; je dirai seulement qu'on en citerait peu de meilleurs dans notre langue. Les poëtes anglais sont plus fertiles que les nôtres en phrases imitatives, comme Adisson l'a prouvé par plusieurs traits admirables tirés de Milton. J'en trouve aussi quelquefois dans le Virgile de Dryden, où il peint avec plaisir les objets par des phrases imitatives, témoin la description suivante du travail des

Cyclopes.

One stirs the fire and one the bellow blows,
The hissing steel in the smithy drownd;
The grot with beating anvils groans arvund,
By turns their arms advance in equal time,
By turns their hand descend, and hammers chime.
They turn the glowing mass with crooked tongs
The fiery work proceeds with rustick songs.

Le Chevalier DE JAUCOURT.

IMMATÉRIALISME.

IMMATÉRIALISME ou SPIRITUALITÉ. (*Métaphysique.*) L'immatérialisme est l'opinion de ceux qui admettent dans la nature deux substances essentiellement différentes; l'une qu'ils appellent *matière*, et l'autre qu'ils appellent *esprit*. Il paraît certain que les anciens n'ont eu aucune teinture de la spiritualité. Ils croyaient de concert que tous les êtres participaient à la même substance, mais que les uns étaient matériels seulement, et les autres matériels et corporels. Dieu, les anges et les génies, disent Porphyre et Jamblique, sont faits de la matière; mais ils n'ont aucun rapport avec ce qui est corporel. Encore aujourd'hui à la Chine, où les principaux dogmes de l'ancienne philosophie se sont conservés, on ne connaît point de substance spirituelle, et on regarde la mort comme la séparation aérienne de l'homme de la partie terrestre.

La première s'élève en haut, et la seconde retourne en bas.

Quelques modernes soupçonnent que puisqu'Anaxagoras a admis un esprit dans la formation de l'univers, il a connu la spiritualité, et n'a point admis un Dieu corporel, ainsi qu'ont fait presque tous les autres philosophes. Mais ils se trompent étrangement; car par le mot d'*esprit* les Grecs et les Romains ont également entendu une matière subtile, ignée, extrêmement déliée, qui était intelligente à la vérité, mais qui avait une étendue réelle et des parties différentes. Et en effet, comment veulent-ils qu'on croie que les philosophes grecs avaient une idée d'une substance toute spirituelle, lorsqu'il est clair que tous les premiers Pères de l'église ont fait Dieu corporel, que leur doctrine a été perpétuée dans l'église grecque jusque dans ces derniers siècles, et qu'elle n'a été quittée par les Romains que vers le tems de saint Augustin?

Pour juger sainement dans quel sens on doit prendre le terme d'*esprit* dans les ouvrages des anciens, et pour décider de sa véritable signification, il faut d'abord faire attention dans quelle occasion il s'en faut servir, et à quel usage ils l'ont employé. Ils en usaient si peu pour exprimer l'idée que nous avons d'un être purement intellectuel, que ceux qui n'ont reconnu aucune divinité, ou du moins qui n'en admettaient que pour tromper le peuple, s'en servaient très-souvent. Le mot d'*esprit* se trouve très-souvent dans Lucrèce pour celui d'*âme*; celui d'*intelligence* est employé au même usage : Virgile s'en sert pour signifier l'âme du monde, ou la matière subtile et intelligente qui, répandue dans toutes ses parties, le gouverne et le vivifie. Ce système était en partie celui des anciens pythagoriciens; les stoï-

ciens qui n'étaient proprement que des cyniques réformés, l'avaient perfectionné; ils donnaient le nom de *Dieu* à cette âme; ils la regardaient comme intelligente, l'appelaient *esprit intellectuel* : cependant avaient-ils une idée d'une substance toute spirituelle? pas davantage que Spinosa, ou du moins guère plus : ils croyaient, dit le P. Mourgues dans son plan théologique du pythagorisme, avoir beaucoup fait d'avoir choisi le corps le plus subtil (le feu), pour en composer l'intelligence ou l'esprit du monde, comme on le peut voir dans Plutarque. Il faut entendre leur langage; car dans le nôtre, ce qui est esprit n'est pas corps, et dans le leur au contraire on prouverait qu'une chose était corps parce qu'elle était esprit... Je suis obligé de faire cette observation, sans laquelle ceux qui liraient avec des yeux modernes cette définition du dieu des stoïciens, dans Plutarque, *Dieu est un esprit intellectuel et igné, qui, n'ayant point de forme, peut se changer en telle chose qu'il veut, et ressembler à tous les êtres*, croiraient que ces termes d'*esprit intellectuel*, détermineraient la signification du terme suivant, à un feu purement métaphorique.

Ceux qui voudraient ne pas s'en tenir à l'opinion d'un savant moderne, ne refuseront peut-être pas de se soumettre à l'autorité d'un ancien auteur, qui devait bien connaître le sentiment des anciens philosophes, puisqu'il a fait un traité de leur opinion, qui, quoique extrêmement précis, ne laisse pas d'être fort clair. C'est de Plutarque dont je veux parler. Il dit en termes exprès, que l'esprit n'est qu'une matière subtile, et il parle comme disant une chose connue et avouée de tous les philosophes. « Notre âme, dit-il, qui est air, nous tient en vie;

aussi l'esprit et l'air contiennent en être tout le monde, car l'esprit et l'air sont deux noms qui signifient la même chose. » Je ne pense pas qu'on puisse rien demander de plus fort et de plus clair en même tems. Dira-t-on que Plutarque ne connaissait point la valeur des termes grecs, et que les modernes, qui vivent aujourd'hui, en ont une plus grande connaissance que lui ? On peut bien avancer une pareille absurdité; mais où trouvera-t-elle la moindre croyance?

Platon a été de tous les philosophes anciens celui qui paraît le plus avoir eu l'idée de la véritable spiritualité; cependant lorsqu'on examine avec un peu d'attention la suite et l'enchaînement de ses opinions, on voit clairement que par le terme d'*esprit* il n'entendait qu'une matière ignée, subtile et intelligente; sans cela comment eût-il pu dire que Dieu avait poussé hors de son sein une matière dont il avait formé l'univers? Y a-t-il de l'étendue dans une substance toute spirituelle? Platon avait emprunté cette idée de Timée de Locre, qui dit que Dieu voulant tirer de son sein un fils très-beau, produisit le monde, qui sera éternel, parce qu'il n'est pas d'un bon père de donner la mort à son enfant. Il est bon de remarquer ici que Platon, ainsi que Timée de Locre, son guide et son modèle, ayant également admis la co-éternité de la matière avec Dieu, il fallait que de tout tems la matière eût subsisté dans la substance spirituelle, et y eût été enveloppée. N'est-ce pas là donner l'idée d'une matière subtile, d'un principe délié qui conserve dans lui le germe matériel de l'univers?

Mais, dira-t-on, Cicéron en examinant les différens systèmes des philosophes sur l'existence de Dieu, rejette

celui de Platon comme inintelligible, parce qu'il fait spirituel le souverain être. *Quod Plato sine corpore Deum esse censet, id quale esse possit intelligi non potest.* A cela je réponds qu'on ne peut aucunement inférer de ce passage, que Cicéron, ou Velleius qu'il fait parler, ait pensé que Platon avait voulu admettre une divinité sans étendue, impassible, absolument incorporelle, enfin spirituelle, ainsi que nous le croyons aujourd'hui. Mais il trouvait étrange qu'il n'eût point donné un corps et une forme déterminée à l'esprit, c'est-à-dire, à l'intelligence composée d'une matière subtile qu'il admettait pour ce Dieu suprême; car toutes les sectes qui reconnaissent des dieux leur donnaient des corps. Les Stoïciens, qui s'expliquaient de la manière la plus noble sur l'essence utile de leur dieu, l'enfermaient pourtant dans le monde, qui lui servait de corps. C'est cette privation d'un corps matériel et grossier, qui fait dire à Velleius que si ce dieu de Platon est incorporel, il doit n'avoir aucun sentiment, et n'être susceptible ni de prudence ni de volupté. Tous les philosophes anciens, excepté les Platoniciens, ne pensaient point qu'un esprit hors du corps pût ressentir ni plaisir ni douleur; ainsi il était naturel que Velleius regardât le dieu de Platon incorporel, c'est-à-dire, uniquement composé de la matière subtile qui faisait l'essence des esprits, comme un dieu incapable de plaisir, de prudence, enfin de sensation.

Si vous doutez encore du matérialisme de Platon, lisez ce qu'en dit Bayle dans le premier tome de la continuation de ses pensées diverses, fondé sur un passage d'un auteur moderne, qui a expliqué et dévoilé le platonisme. Voici le passage que cite Bayle. « Le premier dieu, selon

Platon, est le dieu suprême, à qui les autres dieux doivent honneur et obéissance, d'autant qu'il est leur père et leur créateur. Le second est le dieu visible, le ministre du dieu invisible, et le créateur du monde. Le troisième se nomme le *monde*, ou l'*âme* qui anime le monde, à qui quelques-uns donnent le nom de *démon*. Pour revenir au second, qu'il nommait aussi *l'entendement* ou *la raison*, il concevait deux sortes de verbe; l'un, qui a résidé de toute éternité en Dieu, par lequel Dieu renferme de toute éternité dans son sein toutes sortes de vertus, faisant tout avec sagesse, avec puissance et avec bonté : car étant infiniment parfait, il a dans ce verbe interne toutes les idées et toutes les formes des êtres créés. L'autre verbe, qui est le verbe externe et proféré, n'est autre chose, selon lui, que cette substance que Dieu poussa hors de son sein, ou qu'il engendra pour en former l'univers. C'est dans cette vue que le Mercure Trismégiste a dit que le monde est consubstantiel à Dieu. » Voici maintenant la conséquence que Bayle en tire. « Avez-vous jamais rien lu de plus monstrueux? Ne voilà-t-il pas le monde formé d'une substance que Dieu poussa hors de son sein? ne le voilà-t-il pas l'un des trois dieux, et ne faut-il pas les subdiviser en autant de dieux qu'il y a de parties dans l'univers diversement animées? N'avez-vous point là toutes les horreurs, toutes les monstruosités de l'âme du monde? Plus de guerres entre les dieux que dans les écrits des poëtes? Les dieux auteurs de tous les péchés des hommes? les dieux qui punissent et qui commettent les mêmes crimes qu'ils ordonnent de ne point faire? » Enfin, pour conclure par un argument tranchant et décisif, c'est une chose avancée de tout le monde, que Platon et pres-

que tous les philosophes de l'antiquité, ont soutenu que l'âme n'était qu'une partie séparée du tout; que Dieu était ce tout, et que l'âme devait enfin s'y réunir par voie de réfusion. Or, il est évident qu'un tel sentiment emporte nécessairement avec lui le matérialisme. L'esprit, tel que nous l'admettons, n'est pas sans doute composé de parties qui puissent se détacher les unes des autres; c'est là le caractère propre et distinctif de la matière.

Comme l'ancienne philosophie confondait la *spiritualité* et la *matérialité*, ne mettant entre elles d'autre différence que celle qu'on met d'ordinaire entre les modifications d'une même substance, croyant de plus, que ce qui est matériel peut devenir insensiblement spirituel, et le devient en effet. Les Pères des premiers siècles de l'Église se livrèrent à ce système; car il est indispensable d'en avoir un quand on écrit pour le public. Les questions qui roulent sur l'essence de l'esprit sont si déliées, si abstraites, les idées en échappent avec tant de légéreté, l'imagination y est si contrainte, l'attention si tôt épuisée, que rien n'est si facile, et dès-là si pardonnable, que de s'y méprendre. Quiconque n'y saisit pas d'abord certains principes, est hors de route; il marche sans rien trouver, ou ne rencontre que l'erreur : ce n'est pourtant pas tout-à-fait à la peine de découvrir ces principes, la plupart simples et naturels, qu'il faut attribuer les mécomptes philosophiques de quelques-uns de nos premiers écrivains; c'est à leur déférence trop soumise pour les systèmes reçus. Si le succès n'est presque dans tout que le prix d'une sage audace, on peut dire que c'est dans la philosophie principalement qu'il faut oser; mais ce courage de raison qui se cherche une voie même où il ne voit point de trace,

était un art d'inventer ignoré de nos pères : appliqués seulement à maintenir dans sa pureté ce dogme de la foi, tout le reste ne leur semblait qu'une spéculation plus curieuse que nécessaire. Soigneux tout au plus d'arriver jusqu'où les autres avaient été, la plupart très-capables d'aller plus loin, ne sentirent pas assez les ressources que leur offrait la beauté de leur génie.

Origène, ce savant si respectable, et consulté de toutes parts, n'entendait par *esprit* qu'une matière subtile et un air extrêmement léger. C'est le sens qu'il donne au mot ασωματον, qui est l'incorporel des Grecs. Il dit encore que tout esprit, selon la notion propre et simple de ce terme, est un corps. Par cette définition, il doit nécessairement avoir cru que Dieu, les anges et les âmes, étaient corporels; aussi l'a-t-il cru de même, et le savant Huet rapporte tous les reproches qu'Origène a reçus à ce sujet; il tâche de le justifier contre une partie; mais enfin il convient qu'il est certain que cet ancien docteur a avoué qu'il ne paraissait point dans l'Écriture quelle était l'essence de la divinité. Le même Huet convient encore qu'il a cru que les anges et les âmes étaient composés d'une matière plus subtile, qu'il appelait *spirituelle*, eu égard à celle qui compose les corps. Il s'ensuit donc nécessairement qu'il a aussi admis une essence subtile dans la divinité; car il dit en termes exprès que la nature des âmes est la même que celle de Dieu. Or, si l'âme humaine est corporelle, Dieu doit donc l'être. Le savant Huet a rapporté avec soin quelques endroits des ouvrages d'Origène, qui paraissaient opposés à ceux qui le condamnent; mais les termes dont se sert Origène sont si précis, et la façon dont parle le savant prélat est si faible, qu'on connaît

aisément que la seule qualité de commentateur lui met des armes à la main pour défendre son original. Saint Jérôme et les autres critiques d'Origène ont soutenu qu'il n'avait pas été plus éclairé sur la spiritualité de Dieu que sur celle des âmes et des anges.

Tertullien s'est expliqué encore plus clairement qu'Origène sur la corporéité de Dieu, qu'il appelle cependant *spirituel*, dans le sens dont on se servait de ce mot chez les anciens. « Qui peut nier, dit-il, que Dieu ne soit corps, bien qu'il soit esprit? tout esprit est corps, et a une forme et une figure qui lui est propre. » *Quis autem negabit Deum esse corpus, et si Deus spiritus sit? spiritus etiam corpus sui generis in suâ effigie.* Un livre entier nous reste de sa main, où il établit ce qu'il pense de l'âme; et ce qu'il y a de singulier, c'est que l'auteur y est clair, sans mélange de ténèbres, lui qu'on accuse d'être confus ailleurs, presque sans mélange de clarté. C'est-là qu'il renferme les anges dans ce qu'il nomme la *cathégorie de l'étendue.* Il y place Dieu même, et à plus forte raison y comprend-il l'âme de l'homme qu'il soutient corporelle.

Ce sentiment de Tertullien ne prenait pourtant pas sa source, comme celui des autres, dans l'opinion dominante; il estimait trop peu les philosophes, et Platon lui-même, dont il disait librement qu'il avait fourni la matière de toutes les hérésies. Il se trompait ici par excès de religion, s'il était permis de s'exprimer de la sorte. Parce qu'une femme pieuse rapportait que dans un moment d'extase, une âme s'était montrée à elle revêtue des qualités sensibles, lumineuse, colorée, palpable, et, qui plus est, d'une figure extérieurement humaine; il crut devoir la

maintenir corporelle, dans la crainte de blesser la foi. Circonspection dont on peut louer le motif, mais impardonnable en tant que philosophe. Ce n'est pas qu'il ne dise quelquefois que l'âme est un esprit; mais qu'en conclure, sinon que cette expression n'emporte point dans le langage des anciens ce qu'elle signifie dans le nôtre. Par le mot *esprit*, nous concevons une intelligence pure, indivisible, simple; eux n'entendaient qu'une substance plus déliée, plus agile, plus pénétrante que les corps exposés à la perception des sens.

Je sais que dans les écoles on justifie Tertullien, du moins par rapport à la spiritualité de Dieu. Ils veulent que cet ancien docteur regarde les termes de *substances* et de *corps* comme synonymes; ainsi lorsqu'on dit, *qui peut nier que Dieu ne soit corps?* c'est comme si l'on disait, *qui peut nier que Dieu ne soit une substance?* Quant aux mots de *spirituel* et d'*incorporel*, ils ont chez Tertullien, selon les scolastiques, un sens très-opposé. L'*incorporel* signifie le *néant*, le vide, la privation de toute substance; le spirituel, au contraire, désigne une substance qui n'est point matérielle. Ainsi, lorsque Tertullien dit que tout esprit est corps, il faut l'entendre en ce sens, que tout esprit est une substance.

C'est par ces distinctions que les scolastiques prétendent réfuter les reproches que saint Augustin a faits à Tertullien d'avoir cru que Dieu était corporel. Il est assez singulier qu'ils se soient figuré que Tertullien ne connaissait pas la valeur des termes latins, et qu'il exprimait le mot de *substance* par celui de *corps*, et celui de *néant* par celui d'*incorporel*. Est-ce que tous les auteurs grecs et latins n'avaient pas fixé dans leurs écrits la véritable signi-

fication de ces termes? Cette peine qu'on se donne pour justifier Tertullien est aussi infructueuse que celle qu'ont pris certains Platoniciens modernes, dans le dessein de prouver que Platon avait cru la création de la matière. Le savant Fabricius a dit, en parlant d'eux, qu'ils avaient entrepris de blanchir un Maure.

Saint Justin n'a pas eu des idées plus pures de la parfaite *spiritualité* qu'Origène et Tertullien. Il a dit en termes exprès que les anges étaient corporels; que le crime de ceux qui avaient péché était de s'être laissés séduire par l'amour des femmes, et de les avoir connues charnellement. Certainement je ne crois pas que personne s'avise de vouloir spiritualiser les anges de saint Justin; il leur fait faire des preuves trop fortes de leur corporéité. Quant à la nature de Dieu, ce Père ne l'a pas mieux connue que celle des autres êtres spirituels. « Toute la substance, dit-il, qui ne peut être soumise à aucune autre, à cause de sa légéreté, a cependant un corps qui constitue son essence. Si nous appelons Dieu *incorporel*, ce n'est pas qu'il le soit; mais c'est parce que nous sommes accoutumés d'approprier certaines choses, à désigner le plus respectueusement qu'il nous est possible les attributs de la Divinité. Ainsi, parce que l'essence de Dieu ne peut être aperçue et ne nous est point sensible, nous l'appelons *incorporel.* »

Tatien, philosophe chrétien, dont les ouvrages sont imprimés à la suite de ceux de saint Justin, parle dans ces termes de la spiritualité des anges et des démons : « Ils ont des corps qui ne sont point de chair, mais d'une matière spirituelle, dont la nature est la même que celle du feu et de l'air. Ces corps spirituels ne peuvent être aperçus que

par ceux à qui Dieu en accorde le pouvoir et qui sont éclairés par son esprit. » On peut juger, par cet échantillon, des idées que Tatien a eues de la véritable spiritualité.

Saint Clément d'Alexandrie a dit en termes formels que Dieu était corporel. Après cela il est inutile de rapporter s'il croyait les âmes corporelles; on le sent bien sans doute. Quant aux anges, il leur faisait prendre les mêmes plaisirs que saint Justin; plaisirs où le corps est autant nécessaire que l'âme.

Lactance croyait l'âme corporelle. Après avoir examiné toutes les opinions des philosophes sur la matière dont l'essence de l'âme est composée, et les avoir toutes regardées comme incertaines; il dit qu'elles ont toutes cependant quelque chose de véritable, notre âme ou le principe de notre vie étant dans notre sang, dans la chaleur et dans l'esprit; mais qu'il est impossible de pouvoir exprimer la nature qui résulte de ce mélange, parce qu'il est plus facile d'en voir les opérations que de la définir. Le même auteur ayant établi par ces principes la corporéité de l'âme, dit qu'elle est quelque chose de semblable à Dieu. Il rend par conséquent Dieu matériel, sans s'en apercevoir et sans connaître son erreur; car, selon les idées de son siècle, quoique ce fût celui de Constantin, un esprit était un corps composé de matière subtile. Ainsi, disant que l'âme était corps, et cependant quelque chose de semblable à Dieu, il ne croyait pas dégrader davantage la nature divine et la spiritualité, que lorsque nous assurons aujourd'hui que l'âme étant spirituelle, est d'une nature semblable à celle de Dieu.

Arnobe n'est pas moins précis ni moins formel sur la

corporéité spirituelle que Lactance. On pourrait lui joindre saint Hilaire qui, dans la suite, pensa que l'âme était étendue; saint Grégoire de Nazianze, qui disait qu'on ne pouvait concevoir un esprit sans concevoir du mouvement et de la diffusion; saint Grégoire de Nysse, qui parlait d'une sorte de transmigration inconcevable sans matérialité; saint Ambroise, qui divisait l'âme en deux parties, division qui la dépouillait de son essence en la privant de sa simplicité; Cassien, qui pensait et s'expliquait presque de même; et enfin Jean de Thessalonique, qui, au septième concile, avance, comme un article de tradition attestée par saint Athanase, par saint Basile et par saint Méthode, que ni les anges, ni les démons, ni les âmes humaines ne sont dégagés de la matière. Déjà néanmoins de grands personnages avaient enseigné dans l'église une philosophie plus correcte; mais l'ancien préjugé se conservait apparemment dans quelques esprits, et se montrait encore une fois pour ne plus reparaître.

Les Grecs modernes ont été à peu près dans les mêmes idées que les anciens. Ce sentiment est appuyé de l'autorité de Beausobre, l'un des plus savans hommes qu'il y ait en Europe. Voici comme il parle dans son Histoire, de Manichée et du Manichéisme : « Quand je considère, dit-il, la manière dont ils expliquent l'union de deux natures en J.-C., je ne puis m'empêcher d'en conclure qu'ils ont cru la nature divine incorporelle. *L'incarnation*, disent-ils, *est un parfait mélange des deux natures : la nature spirituelle et subtile pénètre la nature matérielle et corporelle jusqu'à ce qu'elle soit répandue dans toute cette nature, mêlée toute entière avec elle, en sorte qu'il n'y ait aucun lieu de la nature matérielle qui soit vide*

de la nature spirituelle. Pour moi, qui connais Dieu comme un esprit, je connais aussi l'incarnation comme un acte constant, irrévocable de la volonté du fils de Dieu, qui veut s'unir la nature humaine, et lui communiquer toutes les perfections qu'une nature créée est capable de recevoir. Cette explication du mystère de l'incarnation est raisonnable; mais, si je l'ose dire, ou celle des Grecs n'est qu'un amas de fausses idées et de termes qui ne signifient rien, ou ils ont connu la nature divine comme une matière subtile. »

Le grand homme que je viens de citer va nous prouver que dans le quatorzième siècle, il fallait, selon le principe des Grecs, qu'ils crussent encore que l'essence de Dieu était une lumière sublime incorporelle dans le sens des anciens Pères, c'est-à-dire, étendue, ayant des parties diffuses; enfin telles que les philosophes grecs concevaient la matière subtile qu'ils nommaient *incorporelle.* Il rapporte qu'il s'éleva dans le quatorzième siècle une vive contestation sur une question beaucoup plus curieuse qu'utile : c'est de savoir si la lumière qui éclata sur la personne de J.-C., lorsqu'il fut transfiguré, était une lumière créée ou incréée. Grégoire Palamas, fameux moine du mont Athos, soutenait qu'elle était incréée, et Barlaam défendait le contraire. Cela donna lieu à la convocation d'un concile tenu à Constantinople sous Andronic le jeune. Barlaam fut condamné, et il fut décidé que la lumière qui parut sur le Tabor était la gloire de la divinité de J.-C., sa lumière propre, celle qui émane de l'essence divine, ou plutôt celle qui est une seule et même chose avec cette essence, et non une autre. Voyons actellement les réflexions de Beausobre. « Il y a des corps, dit-il, que

leur éloignement ou leur petitesse rendent invisibles, mais il n'y a rien de visible qui ne soit corps, et les Valentiniens avaient raison de dire que tout ce qui est visible est corporel et figuré. Il faut aussi que le concile de Constantinople qui décida conformément à l'opinion de Palamas, et sur l'autorité d'un grand nombre de Pères, qu'il émane de l'essence divine une lumière incréée, laquelle est comme son vêtement et qui parut en J.-C. dans sa transfiguration; il faut, dis-je, ou que ce concile ait cru que la divinité est un corps lumineux, ou qu'il ait établi deux opinions contradictoires; car il est absolument impossible qu'il émane d'un esprit une lumière visible, et par conséquent corporelle. »

Je crois qu'on peut fixer dans le siècle de S.-Augustin, la connaissance de la pure spiritualité. Je penserais assez volontiers que les hérétiques qu'on avait à combattre dans ce tems-là, et qui admettaient deux principes, un bon et l'autre mauvais, qu'ils faisaient également matériels, quoiqu'ils donnassent au bon principe, c'est-à-dire à Dieu, le nom de *lumière incorporelle*, ne contribuèrent pas peu au développement des véritables notions sur la nature de Dieu. Pour les combattre avec plus d'avantage, on sentit qu'il conviendrait de leur opposer l'existence d'une Divinité purement spirituelle. On examina s'il était possible que son essence pût être incorporelle dans le sens que nous entendons ce mot; on trouva bientôt qu'il était impossible qu'elle en pût avoir une autre; alors on condamna ceux qui avaient parlé différemment. On avoua pourtant que l'opinion qui donnait un corps à Dieu, n'avait point été regardée comme hérétique.

Quoique la pure *spiritualité* de Dieu fût connue dans

l'église quelque tems avant la conversion de S. Augustin, comme il paraît par les ouvrages de S. Jérôme, qui reproche à Origène d'avoir fait Dieu corporel; cependant cette vérité rencontrait encore bien des difficultés à vaincre dans l'esprit des plus savans théologiens. S.-Augustin nous apprend qu'il n'avait été retenu si long-tems dans le Manichéisme, que par la peine qu'il avait à comprendre la spiritualité de Dieu. *C'était-là*, dit-il, *la seule presque insurmontable cause de mon erreur*. Ceux qui ont médité sur la question qui embarrassait S.-Augustin, ne seront pas surpris des difficultés qui pouvaient l'arrêter. Ils savent que, malgré la nécessité qu'il y a d'admettre un Dieu purement spirituel, on ne peut jamais concilier parfaitement un nombre d'idées qui paraissent bien contradictoires.

Est-il rien de plus abstrait et de plus difficile à comprendre qu'une substance réelle qui est par-tout, et qui n'est dans aucun espace; qui est toute entière dans des parties qui sont à une distance infinie les unes des autres, et cependant parfaitement unique? Est-ce une chose enfin bien aisée à comprendre qu'une substance qui est toute entière dans chaque point de l'immensité de l'espace, et qui néanmoins n'est pas aussi infinie en nombre que le sont les points de l'espace dans lesquels elle est toute entière? S.-Augustin est bien excusable d'avoir été arrêté par ces difficultés, sur-tout dans un tems où la doctrine de la pure spiritualité de Dieu ne faisait, pour ainsi dire, qu'éclore. Ce fut lui-même qui dans la suite la porta à un point bien plus parfait; cependant il ne put la perfectionner alors sur l'essence de Dieu; il raisonna toujours en parfait matérialiste sur les substances spirituelles. Il

donna des corps aux anges et aux démons; il supposa trois ou quatre différentes matières spirituelles, c'est-à-dire subtiles. Il composa de l'une, l'essence des substances célestes; de l'autre, qu'il disait être comme un air épais, il fit celle des démons. L'âme humaine était aussi formée d'une matière qui lui était affectée et particulière.

On voit combien les idées de la pure *spiritualité* des substances immatérielles étaient encore confuses dans le tems de S.-Augustin. Quant à celles que ce Père avait de la nature de l'âme, pour montrer évidemment combien elles étaient obscures et inintelligibles, il ne faut que consulter ce qu'il dit sur l'ouvrage qu'il avait écrit au sujet de son immortalité. Il avoue qu'il n'a paru dans le monde que malgré son consentement, et qu'il est si obscur, si confus, qu'à peine entend-il lui-même, lorsqu'il le lit, ce qu'il a voulu dire.

Il semble que quelque tems après S.-Augustin, loin que la connaissance de la pure spiritualité se perfectionnât, elle fut peu à peu obscurcie. La philosophie d'Aristote, qui devint en vogue dans le douzième siècle, fit presque retomber les théologiens dans l'opinion d'Origène et de Tertullien. Il est vrai qu'ils nièrent formellement que, dans l'essence spirituelle, il se trouvât rien de corporel, rien de subtil, rien enfin qui appartînt au corps; mais, d'un autre côté, ils détruisaient tout ce qu'ils supposaient, en donnant une étendue aux esprits; infinie à Dieu, et finie aux anges et aux âmes. Ils prétendaient que les substances spirituelles occupaient et remplissaient un lieu fixe et déterminé : or, ces opinions sont directement contraires aux saines idées de la spiritualité. Ainsi, l'on peut dire que, jusqu'aux Cartésiens, les lumières que

S.-Augustin avait données sur la pure incorporéité de Dieu, étaient diminuées de beaucoup. Les théologiens condamnaient Origène et Tertullien; et, dans le fond, ils étaient beaucoup plus proches du sentiment de ces anciens que de celui de S.-Augustin. Ecoutons sur cela raisonner Bayle. « Jusqu'à Descartes, tous nos docteurs, soit théologiens, soit philosophes, avaient donné une étendue aux esprits, infinie à Dieu, finie aux anges et aux âmes raisonnables. Il est vrai qu'ils soutenaient que cette étendue n'est point matérielle, ni composée de parties, et que les esprits sont tout entiers dans chaque partie de l'espace qu'ils occupent : *toto in toto*, *et toti in singulis partibus*. De là sont sortis les trois espèces de présence locale, *ubi circumscriptivum*, *ubi definitivum*, *ubi repletivum*; la première pour les corps, la seconde pour les esprits créés, et la troisième pour Dieu. Les Cartésiens ont renversé ces dogmes : ils disent que les esprits n'ont aucune sorte d'étendue, ni de présence locale; mais on rejette leur sentiment comme très-absurde. Disons donc que, encore aujourd'hui, presque tous nos philosophes et tous nos théologiens enseignent, conformément aux idées populaires, que la substance de Dieu est répandue dans des espaces infinis. Or, il est certain que c'est ruiner d'un côté ce qu'on bâtit de l'autre. C'est redonner, en effet, à Dieu la matérialité qu'on lui avait ôtée. Vous dites qu'il est un esprit, voilà qui est bien; c'est lui donner une nature différente de la matière. Mais en même tems vous dites que sa substance est répandue par-tout; vous dites donc qu'elle est étendue? Or, nous n'avons point d'idée de deux sortes d'étendue; nous concevons clairement que toute étendue, quelle qu'elle soit, a des parties

distinctes, impénétrables, inséparables les unes des autres. C'est un monstre que de prétendre que l'âme soit toute dans le cerveau et toute dans le cœur. On ne conçoit point que l'étendue divine et l'étendue de la matière puissent être au même lieu, ce serait une véritable pénétration de dimensions que notre raison ne conçoit pas. Outre cela, les choses qui sont pénétrées avec une troisième, sont pénétrées entre elles, et ainsi le ciel et le globe de la terre sont pénétrés entre eux; car ils seraient pénétrés avec la substance divine, qui, selon vous, n'a point de parties; d'où il résulte que le soleil est pénétré avec le même être que la terre. En un mot, si la matière n'est que matière parce qu'elle est étendue, il s'ensuit que toute étendue est matière; l'on vous défie de marquer aucun attribut différent de l'étendue par lequel la matière soit matière. L'impénétrabilité des corps ne peut venir que de l'étendue; nous n'en saurions concevoir que ce fondement; et ainsi vous devez dire que si les esprits étaient étendus, ils seraient pénétrables; ils ne seraient donc point différens des corps par la pénétrabilité. Après tout, selon le dogme ordinaire, l'étendue divine n'est ni plus ni moins ou impénétrable ou pénétrable que celle du corps. Les parties, appellez-les *virtuelles* tant qu'il vous plaira, ces parties, dis-je, ne peuvent point être pénétrées les unes avec les autres, mais elles peuvent l'être avec les parties de la matière. N'est-ce pas ce que vous dites de celles de la matière? mais elles peuvent pénétrer les parties virtuelles de l'étendue divine. Si vous consultez exactement le sens commun, vous concevrez que lorsque deux étendues sont pénétrativement au même lieu, l'une est aussi pénétrable que l'autre. On ne peut donc point dire que l'étendue de

la matière diffère d'aucune autre sorte d'étendue par l'impénétrabilité : il est donc certain que toute étendue est aussi matière; et par conséquent vous n'ôtez à Dieu que le nom de corps, et vous lui en laissez toute la réalité lorsque vous dites qu'il est étendu?» Consultez *l'article* AME, où l'on prouve, à la faveur de la raison et de quelques étincelles de bonne philosophie, qu'outre les substances matérielles, il faut encore admettre des substances purement spirituelles et réellement distinctes des premières. Il est vrai que nous ignorons ce que sont au fond ces deux sortes de substances; comment elles viennent se joindre l'une à l'autre; si leurs propriétés se réduisent au petit nombre de celles que nous connaissons. C'est ce qu'il est impossible de décider; et d'autant plus impossible, que nous ignorons absolument en quoi consiste l'essence de la matière, et ce que les corps sont en eux-mêmes. Les modernes, il est vrai, ont fait sur cela quelques pas de plus que les anciens; mais qu'il leur en reste encore à faire!

DIDEROT.

IMMENSITÉ.

IMMENSITÉ. (*Métaphysique.*) Ce terme est relatif à l'étendue, comme celui d'*éternité* à la durée. L'éternité est un tems sans limites; l'immensité est un espace sans bornes.

On entend par l'*immensité de Dieu*, la présence de Dieu par-tout. Or on connaît que Dieu peut être présent par-tout, de trois manières; 1° par la connaissance, parce que rien ne lui est caché; 2° par son opération ou par sa puissance, parce qu'il produit et conserve tout en tout lieu; 3° par son essence ou par sa substance, en tant qu'il pénètre tout, et qu'il se trouve par-tout subtantiellement.

Parmi les anciens hérétiques qui ont erré sur l'immensité de Dieu, les Valentiniens, les Gnostiques, les Manichéens, admettant deux principes de toutes choses, l'un bon, et l'autre mauvais, plaçaient le premier dans la région de la lumière, et le second dans celle des ténèbres, par conséquent, ils niaient l'immensité de Dieu, quant à sa substance.

Wortius, les Calvinistes et les Sociniens ont renfermé Dieu dans le ciel, et ne veulent point qu'il soit présent ailleurs, autrement que par sa puissance.

Descartes et ses sectateurs ont nié, suivant leurs principes, que Dieu fût présent quelque part par sa substance; ainsi, selon eux, Dieu n'est immense que par sa

connaissance et par sa puissance. Il faut mettre ici une grande différence entre le sentiment de ces derniers et celui des Sociniens; car du sentiment des Sociniens, il s'ensuit que Dieu est renfermé dans un lieu, que par conséquent il est sujet au changement, ce qui est une grande imperfection; au lieu que dans le sentiment de Descartes, c'est au contraire une grande perfection à Dieu de ne pouvoir correspondre à un lieu, parce qu'autrement il serait étendu et corporel, ce qui est absurde.

Ce qui a trompé les Manichéens et les Sociniens, c'est qu'ils n'ont pas pris garde qu'on ne peut pas accorder que Dieu soit présent par sa substance, qu'on ne soit en même tems forcé d'accorder qu'il est présent par-tout : car si Dieu était seulement quelque part, ou il y serait librement et par sa volonté, ou nécessairement et par sa nature. On ne peut point dire qu'il y soit librement, parce qu'il pourrait passer de ce lieu dans un autre, ce qui détruit entièrement l'infinité, la simplicité et l'immutabilité de Dieu. On ne peut pas dire non plus que Dieu soit borné quelque part par la nature, parce qu'il faudrait dire en même tems que, par sa nature, il a une manière d'exister finie, ce qui est ridicule; et d'ailleurs on n'aperçoit, ni dans la nature de Dieu, ni dans celle du lieu, rien par où Dieu doive être plutôt là qu'ici.

Les Scotistes admettent, 1° deux sortes d'étendue. L'une qui est substance, l'autre qui est modification. La première qui a des parties substantielles, posées les unes hors des autres; par conséquent, elle est divisible, mobile et corporelle; la seconde est propre aux esprits. Elle a aussi des parties hors les unes des autres, mais distinguées seulement d'une manière formelle, par conséquent,

cette étendue est indivisible. 2° Ils soutiennent que Dieu a une étendue éternelle, nécessaire, infinie, par conséquent immobile; de là, ils concluent que l'*immensité* de Dieu n'est point dans un lieu, mais qu'elle est plutôt le lieu universel, et que Dieu est tout entier sous chaque partie de l'immensité.

Ces Thomistes rejettent cette étendue formelle pour en substituer une virtuelle; mais ils admettent avec les Scotistes, que Dieu est infiniment répandu hors de lui-même, et qu'il existe tout entier sous chaque partie de l'étendue créée. Je n'entrerai point dans le détail des raisons dont les deux partis appuient leur opinion; tout le monde tombe d'accord qu'il y a plus de subtilité que de vraie logique.

L'abbé MALLET.

IMPRÉCATION.

IMPRÉCATION (*Antiq. grecq. et rom.*), c'est-à-dire *malédiction*. Ce terme, dans l'acception commune, désigne proprement des vœux formés par la colère ou par la haine.

On appelle de ce mot les expressions emportées que le désir de la vengeance nous arrache, lorsque nous sentant trop faibles pour nuire par nous-mêmes à ce que nous haïssons, nous osons réclamer le secours de la divinité, et l'inviter à épouser nos ressentimens.

Mais il s'agit ici de ces imprécations singulières des anciens, que leur religion et la croyance des peuples autorisent. Ce sujet, vraiment curieux pour un littérateur philosophe, a fait la matière de plusieurs savans mémoires insérés dans le recueil de l'académie des Belles-Lettres : il en faut détacher les généralités les plus importantes et les plus assorties au plan de cet ouvrage.

Commençons pas distinguer les imprécations des anciens, en *imprécations* publiques, en *imprécations* des particuliers, et en *imprécations* contre soi-même, lorsqu'on se dévouait pour la patrie.

J'entends par imprécations publiques celles que l'autorité publique ordonnait en certains cas chez les Grecs, chez les Romains, et chez quelques autres peuples.

Les citoyens impies, mais surtout les oppresseurs de la liberté, et les ennemis de l'état, furent l'objet le plus ordinaire de ces sortes d'imprécations. Alcibiade en subit la peine pour avoir mutilé les statues de Mercure, et pour avoir profané les sacrés mystères de Cérès.

Dès que les Athéniens eurent secoué le joug des Pisistratides, un décret ordonna des imprécations contre Pisistrate et ses descendans. Un pareil décret en ordonna de plus fortes contre Philippe, roi de Macédoine. Tite-Live nous en a conservé la teneur que voici :

Le peuple, dit-il, obtint du sénat un décret, qui portait que les statues qu'on avait élevées à ce prince seraient renversées; que tous ses portraits seraient déchirés; que son nom et ceux de ses ancêtres de l'un et de l'autre sexe seraient effacés ; que les fêtes établies en son honneur seraient réputées profanes, et les jours où on les célébrait, des jours malheureux ; que les lieux où on avait placé

quelque monument à sa gloire seraient déclarés des lieux exécrables; enfin, que les prêtres dans toutes leurs prières publiques pour les Athéniens et pour leurs alliés, seraient obligés de joindre des malédictions contre la personne et la famille de Philippe. On inséra depuis dans le décret, que tout ce qui pourrait être imaginé pour flétrir le nom du roi de Macédoine serait avoué et adopté par le peuple d'Athènes, et que si quelqu'un s'y opposait, il serait regardé comme ennemi de l'état.

Eschine nous apprend que les Amphictions s'obligèrent par une amère imprécation, non-seulement à ne jamais cultiver, mais même à ne jamais permettre qu'on cultivât les terres des Cyrrhéens et des Acragallides, qui avaient profané le temple de Delphes, et s'étaient gorgés du butin des offrandes dont l'avait enrichi la piété des peuples : voici les propres termes de l'imprécation; ils sont bien curieux :

« Si quelqu'un, soit particulier, soit ville, soit nation entière, viole cet engagement, qu'on les déteste comme criminels de lèze-majesté divine envers Apollon, Latone, Diane et Minerve; que leurs terres ne donnent point de fruit; que leurs femmes n'enfantent pas des hommes, mais des monstres; que leurs troupeaux ne produisent que des masses contraires à l'ordre de la nature; que sans cesse de telles gens succombent dans toutes expéditions de guerre, dans tout jugement de tribunal, dans toute délibération de peuple; qu'eux, leur famille et leur race périssent par une extermination totale; qu'enfin aucune victime de leur part ne trouve grâce devant les quatre divinités offensées, et qu'à jamais elles rejettent de semblables sacrifices. »

Comme toutes les *imprécations* avaient pour but d'attirer la colère des dieux sur la tête de celui contre qui on les prononçait, les divinités qui, dans la mythologie, présidaient à la vengeance, entre lesquelles les Furies tenaient le premier rang, étaient celles qu'on invoquait le plus généralement dans les imprécations.

Les vœux qu'on leur adressait sont appelés indistinctement, *execrationes, execrationum carmen*, *diræ deprecationes*, *devotiones*, *vota feralia*, termes qui marquent qu'on ne les invoquait que pour en obtenir quelque chose de funeste, et afin de répandre une sorte d'horreur sur les sacrifices qui faisaient partie de la cérémonie; on les offrit ces sacrifices, non sur des autels, mais dans des fosses que l'on creusait exprès.

Le premier but de ces prières vengeresses était de mettre les divinités infernales en possession du coupable, qu'on leur abandonnait; c'est ce qu'on entend par les deux mots *devovere diris*. Ceux qui avaient été ainsi dévoués étaient regardés comme des ennemis publics, et comme des hommes exécrables. Bannis de la société, ils n'avaient plus de part aux aspersions qui se faisaient avec les tisons sacrés trempés dans le sang des victimes. Ils n'avaient plus la liberté d'offrir des libations dans les temples, ni d'assister aux assemblées du peuple. Chassés de leur patrie, ils n'y étaient pas même reçus après leur mort : on ne voulait pas que leurs vêtemens fussent confondus avec ceux des citoyens, ni que la terre natale qu'ils avaient déshonorés servit à les couvrir, à moins que sur des preuves bien authentiques de leur innocence ils ne fussent réhabilités. La réhabilitation se faisant en immolant quelques victimes à l'honneur des mêmes dieux

dont on avait imploré l'assistance par les imprécations.

Mais les meurtriers, les assassins, les parricides ne pouvaient jamais se flatter de cet avantage. C'est ainsi que le déclare Œdipe dans Sophocle, lorsqu'il prononce ses violentes imprécations contre le meurtrier de Laïus. « Je défends, dit-il, qu'en aucun lieu de mes états ce malheureux soit reçu dans les sacrifices et dans les compagnies : je défends qu'on ait rien de commun avec lui, pas même la participation de l'eau lustrale, et j'ordonne qu'on le bannisse comme un monstre de toutes les maisons où il se retirerait. Puisse le criminel éprouver l'effet des malédictions dont je l'accable aujourd'hui! Qu'il traîne une vie misérable, sans feu, sans lieu, sans secours, et sans espoir d'être jamais réhabilité! »

Les *imprécations* furent originairement établies par le concours de la religion et de la politique, pour exclure de la société et de la participation aux avantages qui y sont attachés ceux qui seraient capables d'en détruire l'ordre et l'administration. On regarda les imprécations comme une suite naturelle du droit commun dont jouit tout gouvernement, de pouvoir retrancher de son sein les membres qui le bouleversent et les sujets rebelles.

Je n'examinerai point si l'usage qu'on en a fait dans l'antiquité en divers tems et dans plusieurs pays, n'a pas quelquefois dégénéré en abus, et si la passion se couvrant du voile de la religion et du bien public ne les a pas quelquefois injustement appliquées; je sais qu'on les employait très-rarement, et seulement dans des cas extrêmes. Cependant on ne saurait nier que les formules n'en fussent blâmables, et qu'en même tems elles étaient accompagnées de cérémonies infamantes qu'il fallait retrancher.

Mais les abus des excommunications qui ont succédé aux imprécations des payens sont bien autrement condamnables. Il n'y en a que trop d'exemples dans les derniers siècles. « Dieu, dit l'abbé de Fleury, a permis les suites affreuses des fausses idées qu'on a eu si long-temps sur l'excommunication, pour nous en désabuser à jamais, du moins par l'expérience. »

On peut même ajouter à la décharge des imprécations des anciens, qu'elles n'étaient pas toujours mêlées de formalités odieuses, et qu'elles variaient suivant la nature du crime qui y donnait lieu, et suivant les idées que les peuples en avaient. Lorsque les Crétois, chez qui la dépravation des mœurs était regardée comme la source de tous les désordres, chassaient de leur île un citoyen corrompu, ils ne formaient contre lui d'autre vœu, sinon qu'il fût obligé de passer sa vie hors de sa patrie, dans la compagnie de gens qui lui ressemblassent; imprécation bien digne d'un peuple qui avait eu Minos pour législateur.

L'usage des *imprécations* passa des Grecs chez les Romains; elles s'étaient glissées à Rome dès le tems de la république, et elles subsistèrent dans les tems postérieurs. Valérius Publicola, autorisé par le peuple, dévoua aux dieux infernaux la vie et les biens de quiconque oserait aspirer à la royauté. Crassus, ce Romain si fameux par ses richesses, ayant formé le dessein d'aller conquérir le pays des Parthes, surmonta par la faveur de Pompée l'opposition que les pontifes mettaient à cette entreprise; mais le tribun Aétius s'étant fait apporter dans l'endroit par où Crassus devait passer un réchaud plein de feu, y jeta quelques parfums, fit des aspersions, et prononça une

formule conçue en des termes si effrayans, qu'on la nomma *carmen desperatum.*

Telles étaient la plupart des *imprécations* particulières; je les définis des prières qu'on adresse à l'être suprême pour l'engager à se porter vengeur des injures dont sa protection n'a pas garanti, et dont on est hors d'état de se venger.

Rien n'est plus naturel à la faiblesse accablée que d'implorer l'assistance d'un pouvoir supérieur à ceux qui l'oppriment. Les hommes dans tous les tems ont adressé leurs vœux aux dieux protecteurs de l'humanité. L'idée de tirer vengeance des maux qu'on a soufferts par la malice ou la violence des autres, est une idée pleine de douceur et de consolation. Les malheureux ne désirent guère moins la vengeance de leurs calamités, que la protection des dieux pour la conservation de leur repos. Ils se sont toujours adressés à la justice divine pour la punition des offenses dont ils ne peuvent se flatter d'obtenir la satisfaction d'une autre manière. Les vœux commencent où l'espoir vient à cesser.

Il est beaucoup parlé dans l'antiquité des imprécations célèbres, dont l'effet a rempli également de terreur et de pitié les théâtres de la Grèce, et quelquefois les nôtres. Il est vrai que c'est par le canal des poètes que la connaissance de ces imprécations est parvenue jusqu'à nous; mais il n'est pas moins vrai que les poètes sont les historiens des tems les plus éloignés, et les témoins d'une vieille tradition, dont le souvenir, quand ils écrivaient, n'était pas encore effacé de la mémoire des hommes.

Or de toutes les *imprécations* dont les écrits des poètes sont remplis, les plus remarquables ont été celles que les pères irrités ont faites contre leurs enfans.

Il faut d'abord observer que, soit qu'elles eussent leur fondement légitime dans quelque grand outrage, soit qu'elles ne fussent que le produit d'un esprit troublé par des soupçons injustes, l'événement n'en était pas moins funeste à ceux qui en étaient frappés.

Pour découvrir la cause de cette opinion reçue chez les anciens, il faut remonter aux tems du monde qui ont précédé l'établissement des états. Alors un père de famille, maître absolu de la destinée de ses enfans, ne voyait rien au-dessus de lui que les dieux. Il en était en quelque sorte l'image vivante; et comme les pères par leur sagesse s'attiraient de leurs enfans l'admiration et le respect qui en est inséparable, de même par leur tendresse et par leurs soins, ils en avaient le cœur et l'attachement. Les enfans ne voyaient donc après les dieux, rien qui fût si bon ni si grand que les auteurs de leur naissance; aussi de toute ancienneté, le respect dû aux pères par leurs enfans, marche à côté du culte des dieux.

Les Furies, nées, selon Hésiode, du sang d'un père outragé par son fils, de Célus mutilé par Saturne, étaient les ministres infatigables des vengeances paternelles. C'était à elles que les pères, dans l'excès de leur colère, adressaient les imprécations contre leur propre sang; et s'ils appelaient quelque autre divinité à leur vengeance, les Furies étaient toujours prêtes à se joindre à elles pour exécuter leurs ordres. Althée, dit Homère, frappait à genoux la terre avec ses mains, lorsqu'elle proférait son *imprécation* contre son fils Méléagre, et demandait aux dieux des enfers et à Proserpine la mort de ce fils infortuné; la Furie qui erre dans les ténèbres du Tartare entendit sa funeste prière.

L'effet même des imprécations paternelles sur des enfans innocens ne se révoquait point en doute, parce que le père était regardé comme le souverain seigneur de sa famille. La politique fortifia dans l'esprit des hommes une opinion d'où dépendait le repos de l'ordre public.

Entre les *imprécations* prononcées par un père avec justice, personne ne peut oublier celle d'OEdipe contre Étéocle et Polinice, qui leur fut si fatale. C'est le principal point de vue des *Phéniciennes* d'Euripide, et de la tragédie d'Eschyle intitulée *les sept chefs devant Thèbes.*

On ne se ressouvient pas moins des imprécations de Thésée, qui, toutes injustes qu'elles étaient, donnèrent la mort à Hippolyte, son fils vertueux, et à lui une douleur mortelle. C'est encore le sujet de la tragédie d'Euripide, qui a pour titre *Hippolyte.*

L'histoire moderne rapporte que le malheureux Henri IV, empereur d'Allemagne, trompé par son indigne fils, qui le dépouilla de sa couronne, s'écriait en mourant : « Dieu des vengeances, vous vengerez ce parricide. » Ainsi de tout tems les hommes ont imaginé que Dieu exauçait les imprécations des mourans, et sur-tout celles des pères. Erreur utile et respectable, dit Voltaire, si elle pouvait arrêter le crime !

En général, les Romains croyaient que les imprécations avaient une telle force, qu'aucun de ceux contre qui elles avaient été faites n'en pouvait éviter l'effet. C'est en profitant de cette opinion superstitieuse, qu'Horace dans une ode satirique contre la magicienne Canidie, lui dit : « Vos maléfices ne changeront point le cours de la justice des dieux; mais mes imprécations vont attirer sur

vous la colère du ciel, et nul sacrifice n'en pourra détourner l'accomplissement. »

Dira detestatio
Nullâ expiatur victimâ.

(Ode V, lib. V.)

Je ne dois pas oublier de remarquer que les anciens, à la prise et à la destruction des villes qui leur avaient coûté beaucoup de sang, prononcèrent quelquefois des imprécations contre quiconque oserait les rétablir.

Quelques-uns croient que ce fut là la principale raison pour laquelle Troye ne put jamais se relever de ses cendres, les Grecs l'ayant dévouée à une chute éternelle et irréparable.

Ces *imprécations* contre des villes entières saccagées et renversées, passèrent chez les Juifs, qui les goûtèrent avec avidité, et les employèrent impitoyablement. Ainsi nous lisons que Josué, à la destruction de Jéricho, fit de fatales imprécations contre quiconque oserait la rebâtir; ce qui fut accompli au bout d'environ 537 ans, dans la personne d'Hiel de Béthel; et s'il est parlé dans ce long espace de tems d'une ville de Jéricho, cette ville n'avait point été bâtie sur les fondemens de l'ancienne, mais dans son voisinage. Ce ne fut qu'après la mort d'Hiel qu'on vint demeurer dans la première qu'il avait réparée.

Mais tous les peuples s'accordèrent à lancer des imprécations contre les violateurs des sépulcres, qui partout étaient des lieux réputés sacrés. On chargeait les tombeaux de diverses formules terribles : que le violateur meure le dernier de sa race, qu'il s'attire l'indignation des dieux, qu'il soit privé de la sépulture, qu'il soit précipité

dans le Tartare, qu'il voie les ossemens des siens déterrés et dispersés, que les mystères d'Isis troublent à jamais son repos, que ses descendans soient réduits au même état qu'il éprouve. *Deos iratos habeat... ossa suorum eruta atque dispersa videat, si quis de eo sepulchro violarit*, etc.

Enfin, les imprécations furent en usage chez les Gaulois, mais il n'appartenait qu'aux druides de les prononcer, et la désobéissance à leurs décisions était, au rapport de César (*de bello Gallico*, lib. VI, p. 220, *edit. variorum*), le cas le plus ordinaire où ils les employassent. On en peut croire César sur sa parole, il avait vu ce qu'il avançait, et s'il ne l'avait pas vu, on pourrait l'en croire encore.

IMPRÉCATIONS. (*Littérature.*) *Diræ.* Ce sont les déesses impitoyables que l'on nommait *Furies* sur la terre, *Euménides* aux enfers, et *Imprécations* dans le ciel, dit Servius sur *le quatrième livre de l'Énéide.*

Quelques-uns croient que leur nom latin *diræ* vient du grec δεῖναι, qui signifie *terribles.*

Incinctæ igni
Incedunt cum ardentibus tædis.

On les invoquait toujours dans toutes les prières qu'on faisait contre ses ennemis, ou contre les scélérats.

Ces prétendues déesses vengeresses avaient, outre leurs temples et leurs bois sacrés, des libations qui leur étaient propres, et dans lesquelles on n'employait que l'eau et

le miel, sans aucun mélange de vin. On ne parlait qu'avec une horreur religieuse de ces divinités infernales et célestes. On évitait de prononcer leurs deux noms d'*Imprécations* et de *Furies*, et l'on leur substituait celui d'*Euménides*, qui n'offrait rien d'affreux.

Enfin, comme on tremble toujours à l'aspect de la main qui va nous frapper, aussi n'y avait-il rien qui portât avec soi plus d'épouvante que le caractère des Furies, dont Héraclite disait qu'elles arrêteraient le soleil même, s'il voulait se détourner de sa route; mais il ne s'agit pas ici de s'étendre davantage, le lecteur peut consulter leur article, où l'on est entré dans de grands détails.

L'IMPRÉCATION est aussi une figure de rhétorique par laquelle l'orateur souhaite des malheurs à ceux à qui il parle. Elle est quelquefois dictée par l'horreur pour le crime et pour les scélérats, comme celle-ci du grand-prêtre Joad dans l'*Athalie* de Racine.

> Daigne, daigne, mon Dieu, sur Nathan et sur elle
> Répandre cet esprit d'imprudence et d'erreur,
> De la chute des rois, funeste avant-coureur !

Quelquefois elle est l'effet de l'indignation, mais le plus souvent celui de la colère et de la fureur. Ainsi dans *Rodogune*, Cléopâtre expirante souhaite à son fils Antiochus et à cette princesse tous les malheurs réunis.

> Puisse le ciel, tous deux vous prenant pour victimes,
> Laisser tomber sur vous la peine de mes crimes !
> Puissiez-vous ne trouver dedans votre union,
> Qu'horreur, que jalousie, et que confusion !

Et pour vous souhaiter tous les malheurs ensemble,
Puisse naître de vous un fils qui me ressemble!

Le Chevalier DE JAUCOURT.

IMPROMPTU.

IMPROMPTU, ou plutôt IN-PROMPTU. (*Poésie.*) Terme latin qui a passé dans notre langue : c'est une petite pièce de poésie assez semblable au madrigal ou à l'épigramme, mais dont le caractère propre et distinctif est d'être faite sans préparation, sur un sujet qui se présente.

L'in-promptu a commencé visiblement par les réparties grossières des laboureurs dans leurs noces et fêtes rustiques, où ils ne connaissent que la joie et les vapeurs du vin. La nature libre a produit l'in-promptu, c'est sa première ébauche; l'art est venu la corriger, la réformer et la polir. Sur quoi Molière fait dire plaisamment à une de ses précieuses, que c'est la pierre de touche du bel esprit.

Les in-promptu que la nature avait créés se tinrent quelque tems dans les bornes d'une raillerie plus divertissante que piquante et chagrine, mais peu à peu ces railleries devinrent amères et mordantes; leur excès excita des plaintes, et ces plaintes attirèrent à Rome une loi qui sévit contre ceux qui blesseraient la réputation de quelqu'un par toutes sortes de vers dits in-promptu, ou autres.

Au lieu d'adopter la loi romaine, nous avons donné

des lois aux in-promptu; nous voulons que ces sortes de pièces soient le fruit d'un heureux moment, et qu'elles aient toujours un air simple, aisé, naturel, qui garantisse qu'elles n'ont point été faites à loisir; c'est pourquoi nous permettons quelques licences dans ces sortes d'ouvrages en faveur de leur amusement passager. Le comte Hamilton en a prescrit les règles dans les vers suivans, où il appelle l'in-promptu,

Un certain volontaire,
Enfant de la table et du vin,
Difficile, et peu nécessaire,
Vif, entreprenant, téméraire,
Étourdi, négligé, badin,
Jamais rêveur ni solitaire,
Quelquefois délicat et fin,
Mais tenant toujours de son père.

La plupart des jolies pièces de Lainez, madrigaux, chansons, épigrammes, ont été faites le verre à la main; il partageait son tems entre l'étude et le plaisir de la table.

Un de ses amis lui témoignant un jour sa surprise de le voir à huit heures du matin à la bibliothèque du roi, et pour ainsi dire au sortir d'un grand repas de la veille, Lainez lui répondit par cet in-promptu ingénieux :

Regnat nocte calix, volvuntur biblia manè,
Cum Phœbo Bacchus dividit imperium.

On rapporte que Théophile étant allé dîner chez un grand seigneur, où tout le monde lui disait qu'un de ses amis était fou, puisqu'il était poëte, il répondit en riant :

J'avouerai sans peine avec vous
Que tous les poëtes sont fous;
Mais sachant bien ce que vous êtes,
Tous les fous ne sont pas poëtes.

Non-seulement nous voulons que l'in-promptu naisse du sujet, mais il faut de plus qu'il renferme une pensée plaisante, vive, juste, neuve, agréable; une raillerie ingénieuse, ou mieux encore, une louange fine et délicate.

Les vers que Gacon dit sur-le-champ à ses amis, qui lui montraient le portrait de Thomas Corneille, sont plaisans :

Voyant le portrait de Corneille,
Gardez-vous de crier merveille,
Et dans vos transports n'allez pas
Prendre ici Pierre pour Thomas.

On connaît l'in-promptu que Poisson (Raimond), un de nos meilleurs acteurs comiques, fit à dîner chez Colbert, qui avait tenu un de ses enfans sur les fonts baptismaux. Comme Colbert ne devait arriver qu'au fruit, tout le monde avait profité de son absence pour élever sa gloire, quand Poisson prit la parole, et dit :

Ce grand ministre de la paix,
Colbert, que la France révère,
Dont le nom ne mourra jamais,
Hé bien, messieurs, c'est mon compère.

L'in-promptu suivant est de mademoiselle Scudéry, sur des fleurs que M. le Prince cultivait.

En voyant ces œillets qu'un illustre guerrier
Arrose d'une main qui gagne des batailles,
Souviens-toi qu'Apollon élevait des murailles,
Et ne t'étonne pas que Mars soit jardinier.

Mais entre plusieurs jolis in-promptu de nos poëtes, qu'on ne peut oublier, je ne dois pas taire celui que Saint Aulaire fit à l'âge de plus de quatre-vingt-dix ans, chez

madame la duchesse du Maine, qui l'appelait son *Apollon*. Cette princesse ayant proposé un jeu, où l'on devait dire un secret à quelqu'un de la compagnie, elle s'adressa à Saint-Aulaire, et lui demanda le sien; il lui répondit :

La divinité qui s'amuse
A me demander mon secret,
Si j'étais Apollon ne serait pas ma muse,
Elle serait Thétis, et le jour finirait.

C'est une chose très-singulière, dit Voltaire, que les plus jolis vers qu'on ait de lui, aient été faits lorsqu'il était plus que nonagénaire.

Le Chevalier DE JAUCOURT.

INDÉPENDANCE.

INDÉPENDANCE. (*Philosophie*, *Morale*.) Pierre philosophale de l'orgueil humain; chimère après laquelle l'amour-propre court en aveugle; terme que les hommes se proposent toujours, et qui empêche leurs entreprises et leurs désirs d'en avoir jamais.

Cette perfection est sans doute bien digne des efforts que nous faisons pour l'atteindre, puisqu'elle renferme nécessairement toutes les autres; mais par là même elle ne peut point se rencontrer dans l'homme essentiellement limité par sa propre existence. Il n'est qu'un seul être indépendant dans la nature; c'est son auteur. Le reste est une chaîne dont les anneaux se lient mutuellement,

et dépendent les uns des autres, excepté le premier, qui est dans la main même du Créateur. Tout se tient dans l'univers : les corps célestes agissent les uns sur les autres; notre globe en est attiré, et les attire à son tour : le flux et reflux de la mer a sa cause dans la lune; la fertilité des campagnes dépend de la chaleur du soleil, de l'humidité de la terre, de l'abondance de ses sels, etc. Pour qu'un brin d'herbe croisse, il faut pour ainsi dire, que la nature entière y concoure; enfin, il y a dans l'ordre physique un enchaînement dont l'étrange complication fait un chaos que l'on a eu tant de peine à débrouiller.

Il en est de même dans l'ordre moral et politique. L'âme dépend du corps; le corps dépend de l'âme, et de tous les objets extérieurs; comment l'homme, c'est-à-dire, l'assemblage de deux parties si subordonnées, serait-il lui-même indépendant? La société pour laquelle nous sommes nés nous donne des lois à suivre, des devoirs à remplir; quel que soit le rang que nous y tenions, la dépendance est toujours notre apanage, et celui qui commande à tous les autres, le souverain lui-même voit au-dessus de sa tête les lois dont il n'est que le premier sujet.

Cependant les hommes se consument en des efforts continuels, pour arriver à cette indépendance, qui n'existe nulle part. Ils croient toujours l'apercevoir dans le rang qui est au-dessus de celui qu'ils occupent; et lorsqu'ils y sont parvenus, honteux de ne l'y point trouver et non guéris de leur folle envie, ils continuent à l'aller chercher plus haut. Je les comparerais volontiers à des gens grossiers et ignorans, qui auraient résolu de ne se reposer qu'à l'endroit où l'œil borné est forcé de s'arrêter.

et où le ciel semble toucher à la terre. A mesure qu'ils avancent, l'horizon se recule; mais comme ils l'ont toujours en perspective devant eux, ils ne se rebutent point, ils se flattent sans cesse de l'atteindre dans peu, et après avoir marché toute leur vie, après avoir parcouru des espaces immenses, ils tombent enfin accablés de fatigue et d'ennui, et meurent avec la douleur de ne se voir pas plus près du terme auquel il s'efforçaient d'arriver, que le jour qu'ils avaient commencé à y tendre.

Il est pourtant une espèce d'indépendance à laquelle il est permis d'aspirer : c'est celle que donne la philosophie. Elle n'ôte point à l'homme tous ses liens, mais elle ne lui laisse que ceux qu'il a reçus de la main même de la raison. Elle ne le rend pas absolument indépendant, mais elle ne le fait dépendre que de ses devoirs.

Une pareille *indépendance* ne peut pas être dangereuse. Elle ne touche point à l'autorité du gouvernement, à l'obéissance qui est due aux lois, au respect que mérite la religion; elle ne tend pas à détruire toute subordination, et à bouleverser l'état, comme le publient certaines gens qui crient à l'anarchie, dès qu'on refuse de reconnaître le tribunal orgueilleux qu'ils se sont eux-mêmes élevé. Non, si le philosophe est plus indépendant que le reste des hommes, c'est qu'il se forge moins de chaînes nouvelles.

La médiocrité des désirs le délivre d'une foule de besoins auxquels la cupidité assujettit les autres. Renfermé tout entier en lui-même, il se détache par raison de ce que la malignité des hommes pourrait lui enlever. Content de son obscurité, il ne va point, pour en sortir, ramper à la porte des grands, et chercher des mépris qu'il ne veut rendre à personne. Plus il est dégagé des préjugés, et plus

il est attaché aux vérités de la religion, ferme dans les grands principes qui font l'honnête homme, le fidèle sujet et le bon citoyen. Si quelquefois il a le malheur de faire plus de bruit qu'il ne le voudrait, c'est dans le monde littéraire où quelques nains effrayés ou envieux de sa grandeur, veulent le faire passer pour un Titan qui escalade le ciel; et tâchent ainsi par leurs cris d'attirer la foudre sur la tête de celui dont leurs propres dards pourraient à peine piquer légérement les pieds. Mais que l'on ne se laisse pas étourdir par ces accusations vagues, dont les auteurs ressemblent assez à ces enfans qui crient au feu lorsque leur maître les corrige. L'on n'a jusqu'ici guère vu de philosophes qui aient excité des révoltes, renversé le gouvernement, changé la forme des états: je ne vois pas que ce soit eux qui aient occasionné les guerres civiles en France, fait les proscriptions à Rome, détruit les républiques de la Grèce. Je les vois partout entourés d'une foule d'ennemis, mais partout je les vois persécutés et jamais persécuteurs. C'est là leur destinée; et le prince même des philosophes, le grand et vertueux Socrate, leur apprend qu'ils doivent s'estimer heureux lorsqu'on ne leur dresse pas des échafauds avant de leur élever des statues.

(*Dictionnaire de Trévoux.*)

INDIFFÉRENCE.

INDIFFÉRENCE. (*Grammaire et Philosophie morale.*) État tranquille dans lequel l'âme placée vis-à-vis d'un objet, ne le désire, ni ne s'en éloigne, et n'est pas plus affectée par sa jouissance, qu'elle ne le serait par sa privation.

L'indifférence ne produit pas toujours l'inaction. Au défaut d'intérêt et de goût, on suit des impressions étrangères, et l'on s'occupe de choses au succès desquelles on est de soi-même très-indifférent.

L'indifférence peut naître de trois sources, la nature, la raison et la foi; et l'on peut la diviser en indifférence naturelle, indifférence philosophique, et indifférence religieuse.

L'indifférence naturelle est l'effet d'un tempérament froid. Avec des organes grossiers, un sang épais, une imagination lourde, on ne veille pas, on sommeille au milieu des êtres de la nature; on n'en reçoit que des impressions languissantes; on reste indifférent et stupide. Cependant l'indifférence philosophique n'a peut-être pas d'autre base que l'indifférence naturelle.

Si l'homme examine attentivement sa nature et celle des objets; s'il revient sur le passé, et qu'il n'espère pas mieux de l'avenir, il voit que le bonheur est un fantôme. Il se refroidit dans la poursuite de ses désirs; il se dit,

nil admirari propè res est una, Numici, solaque, quæ possit facere et servare beatum; Numicius, il n'y a de vrai bien que le repos de l'indifférence.

L'indifférence philosophique a trois objets principaux, la gloire, la fortune et la vie. Que celui qui prétend à cette indifférence s'examine, et qu'il se juge. Craint-il d'être ignoré? d'être indigent? de mourir? Il se croit libre, mais il est esclave. Les grands fantômes le séduisent encore.

L'indifférence philosophique ne diffère de l'indifférence religieuse que par le motif. Le philosophe est indifférent sur les objets de la vie, parce qu'il les méprise; l'homme religieux, parce qu'il attend de son petit sacrifice une récompense infinie.

Si l'indifférence naturelle, réfléchie, ou religieuse, est excessive, elle relâche les liens les plus sacrés. On n'est plus ni père attentif, ni mère tendre, ni ami, ni amant, ni époux. On est indifférent à tout. On n'est rien, ou l'on est une pierre.

DIDEROT.

INGRATITUDE.

INGRATITUDE. (*Morale.*) Oubli, ou plutôt méconnaissance des bienfaits reçus. Je la mettrais volontiers, cette méconnaissance, au rang des passions féroces; mais du moins on ne trouvera pas mauvais que je la nomme un vice lâche, bas, contre nature, et odieux à tout le monde. Les ingrats, suivant la remarque de Cicéron, s'attirent la haine générale, parce que leur procédé décourageant les personnes généreuses, il en résulte un mal auquel on ne peut s'empêcher de prendre part.

Quoique l'ingratitude ne renferme aucune injustice proprement dite, en tant que celui de qui l'on a reçu quelque bienfait n'a point droit à la rigueur d'en exiger du retour; toutefois, le nom d'*ingrat* désigne une sorte de caractère plus infâme que celui d'injuste; car quelle espérance aurais-je de toucher une âme que des bienfaits n'ont pu rendre sensible? Et quelle infamie de se déclarer indigne par le cœur de l'opinion favorable qu'on avait donné de soi!

Si l'on réfléchit aux principes de ce vice, on s'apercevra, qu'outre l'insensibilité dont il émane si souvent, il découle encore de l'orgueil et de l'intérêt. Duclos a très-bien dévoilé ces trois sources de l'ingratitude, dans son livre sur les *Mœurs*, dont je ne tirerai cependant que ce précis.

« La première espèce d'ingratitude, dit-il, est celle des

âmes faibles, légères, et sans consistance. Affligées par le besoin présent, sans vue sur l'avenir, elles ne gardent aucune mémoire du passé; elles demandent sans peine, reçoivent sans pudeur, et oublient sans remords. Dignes de mépris, ou tout au plus de compassion, on peut les obliger par pitié et par grandeur d'âme.

» Mais rien ne peut sauver de l'indignation celui qui ne pouvant se dissimuler les bienfaits qu'il a reçus, cherche cependant à méconnaître son bienfaiteur. Souvent après avoir réclamé les secours avec bassesse, son orgueil se révolte contre tous les actes de reconnaissance qui peuvent lui rappeler une situation humiliante; il rougit du malheur, et jamais du vice.

» A l'égard de ces hommes moins haïssables que ceux que l'orgueil rend injustes, et plus méprisables encore que les âmes légères et sans principes, dont nous avons parlé d'abord, ils font de la reconnaissance un commerce intéressé; ils croient pouvoir soumettre à un calcul arithmétique, les services qu'ils ont reçus; ils ignorent qu'il n'y a point d'équation pour les sentimens, et que l'avantage du bienfaiteur sur celui qu'il a prévenu par ses services, est, en quelque manière, inappréciable. »

Telles sont les principales sources qui font germer l'ingratitude de toute part. Ceux qui mettent leur espoir dans la reconnaissance des gens qu'ils obligent, n'ont pas assez réfléchi sur cette matière; le symbole des ingrats, ce n'est point le serpent, c'est l'homme. En effet, tant de conditions sont requises pour s'acquitter dignement d'un bienfait notable, que cette considération fit dire aux stoïciens qu'il n'y avait que leur seul sage qui les sût dignement remplir.

Celui qui ne rend pas la pareille à son bienfaiteur, lorsqu'il le peut, est un ingrat. Le manque de reconnaissance intérieure d'un plaisir reçu, est une branche d'ingratitude. Puisqu'on a trouvé l'âme prompte et ouverte à obliger; il faut avoir la bouche prompte à publier le bienfait, et l'âme ouverte à le sentir : c'est ainsi que le plus pauvre homme du monde peut dignement s'acquitter. Le Romain qui, venant d'obtenir d'Auguste la liberté de son père, lui dit, les larmes aux yeux, qu'il le réduisait à la nécessité de vivre et de mourir ingrat auprès de lui, tenait bien le propos d'une âme reconnaissante. On ne tombe point dans l'ingratitude, lorsque les moyens extérieurs nous manquent, si notre cœur est vraiment sensible : le cœur mesure les services qu'on rend, et le cœur en mesure aussi le ressentiment.

Je croirais que c'est une sorte de méconnaissance, quand on s'empresse trop de sortir d'obligation, d'effacer le plaisir reçu, et de demeurer quitte par une espèce de compensation, *munus munere expungendo*; car les lois de la gratitude sont différentes de celles d'une place de change.

Ceux-là sont encore plus blâmables, qui, pour compensation, paient avec de la pâte de belles hécatombes, et qui présentent à Mercure des noyaux pour d'excellens fruits qu'ils ont reçus de sa main libérale.

Mais que penser de ces gens d'un naturel si dépravé, qu'ils rendent le mal pour le bien; semblables à ces mauvaises herbes qui brûlent la terre qui les nourrit? Il arrive quelquefois, dit Tacite, que lorsqu'un service est au-dessus de la récompense, l'ingratitude et la haine même prennent la place de la reconnaissance et de l'amitié, *pro gra-*

tiâ rependitur odium. Sénèque, qui a épuisé ce sujet, va plus loin que Tacite; il ajoute que de tels monstres sont capables de haïr à proportion qu'on les oblige. Quoi donc, ce qui doit le plus porter à la gratitude, produirait des effets si contraires? S'il était vrai que la bienfaisance pût exciter la haine, et qu'une si belle mère fût capable de mettre au jour un enfant si difforme, il ne faudrait pas s'étonner de voir des caractères difficiles à recevoir des faveurs. Il est vrai qu'on ne doit pas prendre de toutes mains, ni donner de toutes mains; s'il convient de recueillir des grâces avec sentiment, avec jugement, il est bon de les dispenser de même; mais d'ordinaire nous ne savons faire ni l'un ni l'autre.

Quelques auteurs ont prétendu que les lois d'aucun peuple n'avaient porté de peines contre l'ingratitude, non plus que contre le parricide, pour ne pas présupposer des choses si détestables, et qu'une voix secrète de toute la nature semble assez condamner; mais l'on pourrait leur nommer les Perses, les Athéniens, les Mèdes, ou plutôt les Macédoniens, qui ont reçu dans leurs tribunaux de justice l'action contre les ingrats. Les Romains et les Marseillais avaient autrefois des peines imposées contre les affranchis ingrats envers leurs anciens maîtres.

Ces sortes d'exemples avérés par l'histoire, ont fait souhaiter à d'honnêtes citoyens qu'il y eût dans un siècle tel que le nôtre une peine certaine et capitale établie contre ce vice qui n'a plus de bornes, à cause de son impunité. Hé quoi! répond M. Le Vayer, voudrait-on dépeupler le monde? Il n'y a point de prisons assez spacieuses pour resserrer la multitude de ceux qu'on accuserait, ni beaucoup moins de places capables de recevoir le

nombre de plaideurs que cette sorte d'action ferait éclore. Le Pnyce d'Athènes et les amphithéâtres de l'ancienne Rome ne suffiraient pas au concours d'accusateurs et d'accusés.

Peut-être encore que si le nombre d'ingrats était reconnu aussi grand qu'il est par les poursuites judiciaires d'une action de droit reçue, on n'aurait plus de honte de se trouver en si belle et si nombreuse compagnie, composée principalement de gens du premier ordre, tout couverts de soie, d'or et de pourpre.

Ajoutons que, comme il n'y aurait presque personne qui ne se plaignît d'avoir été payé d'ingratitude, il serait très-difficile de peser exactement les circonstances qui augmentent ou qui diminuent le prix d'un bienfait.

Enfin, le mérite du bienfait serait perdu, si l'on pouvait poursuivre un ingrat comme on poursuit un débiteur, ou une personne qui s'est engagée par un contrat de louage. Le but propre d'un bienfait, c'est-à-dire, d'un service, pour lequel on ne stipule point de retour, c'est, d'un côté, de fournir l'occasion à celui qui le reçoit, de justifier sa libre reconnaissance par l'amour de la vertu, et de l'autre, de montrer, en n'exigeant rien de celui à qui l'on donne, qu'on lui fait du bien gratuitement, et non par des vues d'intérêt.

Quoique rien n'oblige de fournir de beaux habits à des fous qui les déchirent, il faut toujours compter sur l'*ingratitude* des humains, et plutôt s'y exposer, que de manquer aux misérables. L'injure se grave sur le métal; une grâce reçue se trace sur le sable, et disparaît au moindre vent. Il faut moins servir les hommes pour l'amour d'eux, disait un sage de la Grèce, que pour l'a-

mour des dieux qui le commandent, et qui récompensent eux-mêmes les bienfaits. C'est pourquoi Virgile place les âmes bienfaisantes dans les champs élysées :

Quique sui memores alios fecere merendo,
Omnibus hic niveâ cinguntur tempora vitâ.

On sait le mot de ce bon religieux, rapporté par Philippe de Comines, au sujet de Jean Galéas, duc de Milan : « Nous nommons saints tous ceux qui nous font du bien. » Je tiens pour Dieu tout ce qui me nourrit, disait l'ancien proverbe grec.

Le Chevalier DE JAUCOURT.

INQUISITION.

INQUISITION. (*Hist. ecclésiast.*) Juridiction ecclésiastique érigée par le siége de Rome en Italie, en Espagne, en Portugal, aux Indes même, pour extirper les Juifs, les Maures, les infidèles et les hérétiques.

Cette juridiction, après avoir pris naissance vers l'an 1200, fut adoptée par le comte de Toulouse en 1229, et confiée aux dominicains par le pape Grégoire IX. En 1233, Innocent IV étendit son empire en 1251, dans toute l'Italie, excepté à Naples. L'Espagne s'y vit entièrement soumise en 1448, sous le règne de Ferdinand et d'Isabelle. Le Portugal l'adopta sous Jean III l'an 1557, conformé-

ment au modèle reçu par les Espagnols. Douze ans auparavant, en 1545, Paul III avait formé la congrégation de ce tribunal sous le nom du *saint-office*; et Sixte V confirma cette congrégation en 1558. Ainsi l'inquisition, relevant toujours immédiatement de la cour de Rome, fut plantée, malgré plusieurs contradictions, dans un grand nombre d'états de la chrétienté.

Ce fut dans les guerres contre les Albigeois, que, vers 1200, le pape Innocent III érigea ce tribunal qui juge les pensées des hommes; et sans aucune considération pour les évêques, arbitres naturels dans les procès de doctrine, la cour de Rome en commit la décision à des dominicains et à des cordeliers.

Ces premiers inquisiteurs avaient le droit de citer tout hérétique, de l'excommunier, d'accorder des indulgences à tout prince qui exterminerait les condamnés, de réconcilier à l'église, de taxer les pénitens, et de recevoir d'eux en argent une caution de leur repentir.

La bizarrerie des événemens qui met tant de contradictions dans la politique humaine, fit que le plus violent ennemi des papes fut le protecteur le plus sévère de ce tribunal.

L'empereur Frédéric II, accusé par le pape, tantôt d'être mahométan, tantôt d'être athée, crut se laver du reproche en prenant sous sa protection les inquisiteurs; il donna même quatre édits à Pavie en 1244, par lesquels il mandait aux juges séculiers de livrer aux flammes ceux que les inquisiteurs condamneraient comme hérétiques obstinés, et de laisser en prison perpétuelle ceux que l'inquisition déclarerait repentans. Frédéric II, malgré cette politique, n'en fut pas moins persécuté, et les papes se

servirent depuis, contre les droits de l'empire, des armes qu'il leur avait données.

En 1255, le pape Alexandre III établit l'*inquisition* en France, sous le roi St.-Louis. Le gardien des cordeliers de Paris, et le provincial des dominicains, étaient les grands inquisiteurs. Ils devaient, par la bulle d'Alexandre III, consulter les évêques; mais ils n'en dépendaient pas. Cette étrange juridiction, donnée à des hommes qui font vœu de renoncer au monde, indigna le clergé et les laïques au point que bientôt le soulévement de tous les esprits ne laissa à ces moines qu'un titre inutile.

En Italie, les papes avaient plus de crédit, parce que tout désobéis qu'ils étaient dans Rome, tout éloignés qu'ils en furent long-tems, ils étaient toujours à la tête de la faction des Guelphes contre celle des Gibelins. Ils se servirent de cette inquisition contre les partisans de l'empire; car, en 1302, Jean XXII fit procéder par des moines-inquisiteurs, contre Mathieu Viscomti, seigneur de Milan, dont le crime était d'être allié à l'empereur Louis de Bavière. Le dévouement du vassal à son souverain fut déclaré hérésie; la maison d'Est, celle de Malatesta, furent traitées de même pour la même cause; et si le supplice ne suivit pas la sentence, c'est qu'il était plus aisé aux papes d'avoir des inquisiteurs que des armées.

Plus ce tribunal prenait de l'autorité, et plus les évêques qui se voyaient enlever un droit qui semblait leur appartenir, le réclamaient vivement; cependant ils n'obtinrent des papes que d'être les assesseurs des moines.

Sur la fin du treizième siècle, en 1289, Venise avait déjà reçu l'inquisition, avec cette différence, que tandis qu'ailleurs elle était toute dépendante du pape, elle fut,

dans l'état de Venise, toute soumise au sénat. Il prit la sage précaution d'empêcher que les amendes et les confiscations n'appartinssent pas aux inquisiteurs. Il espérait par ce moyen modérer leur zèle, en leur ôtant la tentation de s'enrichir par leurs jugemens : mais comme l'envie de faire valoir les droits de son ministère est chez les hommes une passion aussi forte que l'avarice, les entreprises des inquisiteurs obligèrent le sénat, long-tems après, savoir au seizième siècle, d'ordonner que l'inquisition ne pourrait jamais faire de procédure sans l'assistance de trois sénateurs. Par ce réglement, et par plusieurs autres aussi politiques, l'autorité de ce tribunal fut anéantie à Venise, à force d'être éludée.

Un royaume où il semblait que l'*inquisition* dût s'établir avec le plus de facilité et de pouvoir, est précisément celui où elle n'a jamais eu d'entrée, j'entends le royaume de Naples. Les souverains de cet état et ceux de Sicile se croyaient en droit, par les concessions des papes, d'y jouir de la juridiction ecclésiastique. Le pontife romain et le roi, se disputant toujours à qui nommerait les inquisiteurs, on n'en nomma point; et les peuples profitèrent, pour la première fois, des querelles de leurs maîtres. Si finalement l'inquisition fut autorisée en Sicile, après l'avoir été en Espagne par Ferdinand et Isabelle, en 1478, elle fut en Sicile, plus encore qu'en Castille, un privilége de la couronne, et non un tribunal romain; car en Sicile, c'est le roi qui est pape.

Il y avait déjà long-tems qu'elle était reçue dans l'Arragon; elle y languissait ainsi qu'en France, sans fonctions, sans ordre, et presque oubliée.

Mais après la conquête de Grenade, ce tribunal dé-

ployа dans toute l'Espagne cette force et cette rigueur que jamais n'avaient eu les tribunaux ordinaires. Il faut que le génie des Espagnols eût alors quelque chose de plus impitoyable que celui des autres nations. On le voit par les cruautés réfléchies qu'ils commirent dans le Nouveau-Monde : on le voit surtout ici par l'excès d'atrocité qu'ils portèrent dans l'exercice d'une juridiction où les Italiens, ses inventeurs, mettaient beaucoup de douceur. Les papes avaient érigé ces tribunaux par politique, et les inquisiteurs espagnols y ajoutèrent la barbarie la plus atroce.

Lorsque Mahomet II eut subjugué la Grèce, lui et ses successeurs laissèrent les vaincus vivre en paix dans leur religion : et les Arabes, maîtres de l'Espagne, n'avaient jamais forcé les chrétiens regnicoles à recevoir le mahométisme. Mais, après la prise de Grenade, le cardinal Ximenès voulut que tous les Maures fussent chrétiens, soit qu'il y fût porté par le zèle, soit qu'il écoutât l'ambition de compter un nouveau peuple soumis à sa primatie.

C'était une entreprise directement contraire au traité par lequel les Maures s'étaient soumis, et il fallait du tems pour la faire réussir. Ximenès, néanmoins, voulut convertir les Maures aussi vite qu'on avait pris Grenade; on les prêcha, on les persécuta, ils se soulevèrent; on les soumit, et on les força de recevoir le baptême. Ximenès fit donner à cinquante mille d'entre eux ce signe d'une religion à laquelle ils ne croyaient pas.

Les Juifs compris dans le traité fait avec les rois de Grenade, n'éprouvèrent pas plus d'indulgence que les Maures. Il y en avait beaucoup en Espagne. Ils étaient ce qu'ils sont partout ailleurs, les courtiers du commerce. Cette profession, bien loin d'être turbulente, ne peut

subsister que par un esprit pacifique. Il y a plus de vingt-huit mille juifs autorisés par le pape en Italie ; il y a près de 280 synagogues en Pologne. La seule ville d'Amsterdam possède environ quinze mille hébreux, quoiqu'elle puisse assurément faire le commerce sans leur secours. Les juifs ne paraissaient pas plus dangereux en Espagne, et les taxes qu'on pouvait leur imposer étaient des ressources assurées pour le gouvernement. Il est donc bien difficile de pouvoir attribuer à une sage politique la persécution qu'ils essuyèrent.

L'*inquisition* procéda contre eux et contre les Musulmans. Combien de familles mahométanes et juives aimèrent mieux alors quitter l'Espagne que de soutenir la rigueur de ce tribunal? Et combien Ferdinand et Isabelle perdirent-ils de sujets? C'étaient certainement ceux de leur secte les moins à craindre, puisqu'ils préféraient la fuite à la révolte. Ce qui restait feignit d'être chrétien ; mais le grand inquisiteur Torquemada fit regarder à la reine Isabelle tous ces chrétiens déguisés, comme des hommes dont il fallait confisquer les biens et proscrire la vie.

Ce Torquemada, dominicain, devenu cardinal, donna au tribunal de l'inquisition espagnole cette forme juridique qu'elle conserve encore aujourd'hui et qui est opposée à toutes les lois humaines. Il fit pendant quatorze ans le procès à plus de 80 mille hommes, et en fit brûler cinq ou six mille avec l'appareil des plus augustes fêtes.

Tout ce qu'on nous rapporte des peuples qui ont sacrifié des hommes à la divinité, n'approche pas de ces exécutions accompagnées de cérémonies religieuses. Les Espagnols n'en conçurent pas d'abord assez d'horreur,

parce que c'étaient leurs anciens ennemis et des juifs qu'on sacrifiait; mais bientôt eux-mêmes devinrent victimes : car lorsque les dogmes de Luther éclatèrent, le peu de citoyens qui fut soupçonné de les admettre, fut immolé; la forme des procédures devint un moyen infaillible de perdre qui on voulait.

Voici quelle est cette forme : on ne confronte point les accusés aux délateurs, et il n'y a point de délateur qui ne soit écouté : un criminel flétri par la justice, un enfant, une courtisane sont des accusateurs graves. Le fils peut déposer contre son père, la femme contre son époux, le frère contre son frère : enfin l'accusé est obligé d'être lui-même son propre délateur, de deviner et d'avouer le délit qu'on lui suppose et que souvent il ignore. Cette procédure inouie jusqu'alors, et maintenue jusqu'à ce jour, fit trembler l'Espagne. La défiance s'empara de tous les esprits; il n'y eut plus d'amis, plus de société; le frère craignit son frère, le père son fils, l'épouse son époux : c'est de là que le silence est devenu le caractère d'une nation née avec toute la vivacité que donne un climat chaud et fertile; les plus adroits s'empressèrent d'être les archers de l'inquisition, sous le nom de ses familiers, aimant mieux être satellites que de s'exposer aux supplices.

Il faut encore attribuer à l'établissement de ce tribunal cette profonde ignorance de la saine philosophie, où l'Espagne demeure toujours plongée, tandis que l'Allemagne, le Nord, l'Angleterre, la France, la Hollande et l'Italie même ont découvert tant de vérités qui ont élargi la sphère de nos connaissances. Descartes philosophait librement dans sa retraite en Hollande, dans le tems que le grand Galilée, à l'âge de quatre-vingts ans, gémissait

dans les prisons de l'*inquisition* pour avoir découvert le mouvement de la terre. Jamais la nature humaine n'est si avilie, que quand l'ignorance est armée du pouvoir; mais ces tristes effets de l'inquisition sont peu de chose en comparaison de ces sacrifices publics qu'on nomme *auto-da-fé*, actes de foi, et des horreurs qui les précèdent.

C'est un prêtre en surplis, c'est un moine voué à la charité et à la douceur, qui fait, dans de vastes et profonds cachots, appliquer des hommes aux tortures les plus cruelles. C'est ensuite un théâtre dressé dans une place publique, où l'on conduit au bûcher tous les condamnés à la suite d'une procession de moines et de confrairies. On chante, on dit la messe, et on tue des hommes. Un asiatique qui arriverait à Madrid le jour d'une telle exécution, ne saurait si c'est une réjouissance, une fête religieuse, un sacrifice ou une boucherie; et c'est tout cela ensemble. Les rois, dont ailleurs la seule présence suffit pour donner grâce à un criminel, assistent à ce spectacle sur un siége moins élevé que celui de l'inquisiteur, et voient expirer leurs sujets dans les flammes. On reprochait à Montézuma d'immoler des captifs à ses dieux; qu'aurait-il dit s'il avait vu un *auto-da-fé*?

Ces exécutions sont aujourd'hui plus rares qu'autrefois; mais la raison, qui perce avec tant de peine quand le fanatisme est sur le trône, n'a pu les abolir encore.

L'*inquisition* ne fut introduite dans le Portugal, que vers l'an 1557, et même quand ce pays n'était point soumis aux Espagnols; elle essuya d'abord toutes les contradictions que son seul nom devait produire : mais enfin elle s'établit, et sa jurisprudence fut la même à Lisbonne qu'à Madrid. Le grand inquisiteur est nommé par le roi,

et confirmé par le pape. Les tribunaux particuliers de cet office, qu'il nomme *saint*, sont soumis en Espagne et en Portugal, au tribunal de la capitale. L'inquisition eut, dans ces deux états, la même sévérité et la même attention à signaler sa puissance.

En Espagne, après le décès de Charles-Quint, elle osa faire le procès à l'ancien confesseur de cet empereur, à Constantin Ponce, qui périt dans un cachot, et dont l'effigie fut ensuite brûlée dans un *auto-da-fé*.

En Portugal, Jean de Bragance, ayant arraché son pays à la domination espagnole, voulut aussi le délivrer de l'inquisition : mais il ne put réussir qu'à priver les inquisiteurs des confiscations ; ils le déclarèrent excommunié après sa mort ; il fallut que la reine sa veuve les engageât à donner au cadavre une absolution aussi ridicule qu'elle était honteuse : par cette absolution on le déclarait coupable.

Quand les Espagnols passèrent en Amérique, ils portèrent l'inquisition avec eux. Les Portugais l'introduisirent aux Indes-Occidentales, immédiatement après qu'elle fut autorisée à Lisbonne.

On sait l'histoire de l'inquisition de Goa. Si cette juridiction opprime ailleurs le droit naturel, elle était dans Goa contraire à la politique. Les Portugais n'allaient aux Indes, que pour y négocier. Le commerce et l'inquisition sont incompatibles. Si elle était reçue dans Londres et dans Amsterdam, ces villes seraient bientôt désertes et misérables : en effet, quand Philippe II la voulut introduire dans les provinces de Flandre, l'interruption du commerce fut une des principales causes de la révolution.

La France et l'Allemagne ont été heureusement préservées de ce fléau ; elles ont essuyé des guerres horribles de religion ; mais enfin les guerres finissent, et l'inquisition une fois établie semble devoir être éternelle.

Cependant le roi de Portugal a finalement secoué son joug, en suivant l'exemple de Venise; il a sagement ordonné, pour anéantir toute puissance de l'inquisition dans ses état : 1° que le procureur-général accusateur communiquerait à l'accusé les articles de l'accusation, et le nom des témoins; 2° que l'accusé aurait la liberté de choisir un avocat, et de conférer avec lui; 3° il a de plus défendu d'exécuter aucune sentence de l'inquisition, qu'elle n'eût été confirmée par son conseil. Ainsi les projets de Jean de Braganee ont été exécutés un siècle après, par un de ses successeurs.

Sans doute qu'on a imputé à un tribunal, si justement détesté, des excès d'horreurs qu'il n'a pas toujours commis : mais c'est être maladroit que de s'élever contre l'inquisition par des faits douteux, et plus encore, de chercher dans le mensonge de quoi la rendre odieuse ; il suffit d'en connaître l'esprit.

Bénissons le jour où l'on a eu le bonheur d'abolir dans ce royaume une juridiction si contraire à l'indépendance de nos rois, au bien de leurs sujets, aux libertés de l'église gallicane, en un mot, à toute sage police. L'inquisition est un tribunal qu'il faut rejeter dans tous les gouvernemens. Dans la monarchie, il ne peut faire que des hypocrites, des délateurs et des traîtres. Dans les républiques, il ne peut former que des malhonnêtes gens. Dans l'état despotique, il est destructeur comme lui. Il n'a servi qu'à faire perdre au pape un des plus beaux

fleurons de sa couronne, les Provinces-Unies; et à brûler ailleurs, aussi cruellement qu'inutilement, un grand nombre de malheureux.

Ce tribunal inique, inventé pour extirper l'hérésie, est précisément ce qui éloigne le plus tous les protestans de l'église romaine; il est pour eux un objet d'horreur. Ils aimeraient mieux mourir mille fois que de s'y soumettre, et les chemises ensoufrées du saint-office sont l'étendard contre lequel on les verra toujours réunis. De là vient que leurs habiles écrivains proposent cette question : « Si les puissances protestantes ne pourraient pas se liguer avec justice pour détruire à jamais une juridiction cruelle, sous laquelle gémit le christianisme depuis si long-tems. »

Sans prétendre résoudre ce problème, il est permis d'avancer, avec l'auteur de l'*Esprit des lois*, que si quelqu'un dans la postérité ose dire qu'au dix-huitième siècle tous les peuples de l'Europe étaient policés, on citera l'inquisition, pour prouver qu'ils étaient en grande partie des barbares; et l'idée que l'on en prendra sera telle qu'elle flétrira ce siècle, et portera la haine sur les nations qui adoptaient encore cet établissement odieux.

Le Chevalier DE JAUCOURT.

INSCRIPTIONS.

INSCRIPTIONS. (*Littérature*, *Antiquité*, *Médailles.*) Caractères gravés sur le bronze, pour perpétuer à la postérité la mémoire de quelque événement.

La mémoire la plus ordinaire chez les anciens peuples du monde, pour conserver le souvenir des faits qu'ils regardaient comme mémorables, était l'usage des monumens matériels. On se contenta, dans les siècles grossiers, pour y parvenir, de dresser en colonnades des monceaux de pierres. Quand Jacob et Laban se réconcilièrent, dit la *Genèse*, *chap. viij*, *verset* 45, le premier prit une pierre qu'il érigea en forme de colonne, pour servir de témoignage de cette réconciliation; les frères de Laban prirent à leur tour des pierres, et en firent un monceau. Jacob et Laban donnèrent, chacun en leur langue, à cet amas de pierres, le nom de *monceau du témoignage*, parce que ce monceau de pierres devait rester pour témoignage solennel du traité d'amitié qu'ils contractaient ensemble.

Xénophon rapporte, dans l'histoire de la fameuse retraite des dix mille, que les soldats ayant vu le Pont-Euxin, après avoir essuyé beaucoup de fatigues et de dangers, élevèrent une grande pile de pierres, pour marquer leur joie, et laisser des vestiges de leurs voyages.

Cependant, ces pierres n'avaient rien qui montrât qu'elles signifiaient quelque chose, que leur position et

leur situation. Elles remettaient bien devant les yeux quelque événement ; mais on avait besoin de la mémoire pour se rappeler cet événement.

Dans la suite, on fit sensément parler ces pierres mêmes, premièrement en leur donnant des figures qui représentaient des dieux, des hommes, des batailles, et en faisant des bas-reliefs, où ces choses étaient dépeintes ; secondement en gravant dessus des caractères ou des lettres qui contenaient des inscriptions de noms.

Cette coutume de graver sur les pierres se pratiqua de toute ancienneté chez les Phéniciens et les Egyptiens, d'où les Grecs en empruntèrent l'usage, pour perpétuer la mémoire des événemens de leur nation. Ainsi, dans la citadelle d'Athènes, il y avait, au rapport de Thucydide, *Liv.* VI, des colonnes où était marquée l'injustice des tyrans qui avaient usurpé l'autorité souveraine. Hérodote, *Liv.* VII, nous apprend que, par le décret des amphictions, on érigea un amas de pierres avec une épitaphe en l'honneur de ceux qui avaient été tués aux Thermopyles.

On fit plus : avec le tems, on écrivit sur des colonnes et des tables les lois religieuses et les ordonnances civiles. Chez les Juifs, le décalogue et le deutéronome furent inscrits sur des pierres enduites de chaux. Théopompe prétend que les Corybantes inventèrent l'art de dresser des colonnes pour y écrire des lois. Sans examiner s'il a tort ou raison, cette coutume prit faveur chez tous les peuples de la Grèce, excepté les Lacédémoniens, chez lesquels Lycurgue n'avait pas voulu permettre que l'on écrivît les lois, afin que l'on fût contraint de les savoir par cœur.

Enfin, l'on grava sur le marbre, le bronze, le cuivre et le bois l'histoire du pays, le culte des dieux, les principes des sciences, les traités de paix, les guerres, les alliances, les époques, les conquêtes, en un mot, tous les faits mémorables ou instructifs, Porphyre nous parle des inscriptions que les Crétois possédaient, et dans lesquelles se lisait la cérémonie des sacrifices des Corybantes. Ephémerus, au rapport de Lactance, avait tiré son histoire de Jupiter et des autres dieux, des inscriptions qui se trouvaient dans les temples, et principalement dans celui de Jupiter Triphylien. Pline raconte que les astronomes de Babylone écrivaient leurs observations sur des briques, et se servaient de matières dures et solides, pour conserver les opérations des arts. Aremnestus, fils de Pythagore, selon le témoignage de Porphyre, dédia au temple de Junon, une lame d'airain, sur laquelle il avait gravé les principes des sciences qu'il avait cultivées. Ce monument, dit Malchus, avait deux coudées de diamètre, et contenait sept sciences écrites. Pythagore, selon l'opinion de plusieurs savans, apprit la philosophie des inscriptions gravées en Égypte sur des colonnes de marbre. Il est dit, dans le dialogue de Platon, intitulé *Hipparque*, que le fils de Pisistrate fit graver sur des colonnes de pierre des préceptes utiles aux laboureurs.

Numa, second roi de Rome, écrivit les cérémonies de sa religion sur des tables de chêne. Quand Tarquin révoqua les lois de Tullius, il fit ôter du forum toutes les tables sur lesquelles elles avaient été écrites. On gravait sur de pareilles tables, et quelquefois sur des colonnes, les traités et les alliances. Romulus montra l'exemple, il avait fait graver sur une colonne le traité d'alliance qu'il con-

tracta avec ceux de Veïes; Tullius, celui qu'il fit avec les Sabins; et Tarquin, celui qu'il eut le bonheur de négocier avec les Latins.

Sous les Empereurs, on formait les monumens publics de lames de plomb gravées, dont on composait des volumes en les roulant. L'acte de pacification, conclu entre les Romains et les Juifs, fut écrit sur des lames de cuivre, afin, dit Pline, que le peuple eût chez lui de quoi le faire souvenir de la paix qu'il venait d'obtenir. Tite-Live rapporte qu'Annibal dédia un autel sur lequel il fit graver, en langues punique et grecque, la description de ses heureux exploits.

Thucydide ne parle que des colonnes de Grèce qui se trouvaient dans les plaines d'Olinthe; dans l'Isthme, dans l'Attique, dans Athènes, dans la Laconie, dans Ampélie, et par-tout ailleurs, sur lesquelles colonnes les traités de paix et d'alliance étaient gravés. Les Messéniens, dans les contestations qu'ils eurent avec les Lacédémoniens touchant le temple de Diane Laménitide, produisirent l'ancien partage du Péloponèse, stipulé entre les descendans d'Hercule, et prouvèrent par des monumens encore gravés sur les pierres et sur l'airain, que le champ dans lequel le temple avait été bâti, était échu à leur roi. Que dis-je, toute l'histoire, toutes les révolutions de la Grèce, étaient gravées sur des colonnes; témoin les plus anciennes et les plus importantes époques des Grecs; monument incomparable, et dont rien n'égale le prix.

En un mot, le nombre des inscriptions de la Grèce et de Rome sur des colonnes, sur des pierres, sur des marbres, sur des médailles, sur des monnaies, sur des tables de bois et d'airain, est presque infini; et l'on ne peut

douter que ce ne soient les plus certains et les plus fidèles monumens de leur histoire. Aussi, parmi toutes les inscriptions qui sont parvenues jusqu'à nous, ce sont celles de ces deux peuples qui nous intéressent davantage, et qui sont les plus dignes de nos regards. Les Grecs cherchant eux-mêmes toutes sortes de moyens pour mettre leurs inscriptions à l'abri des injures du tems, en écrivirent quelquefois les caractères sur la surface inférieure d'un marbre, et se servirent d'autres blocs de marbre qu'ils avançaient par dessus pour le couvrir et le conserver.

Mais, outre que les inscriptions de ces deux peuples sont autant de monumens qui répandent la plus grande lumière sur leur histoire, la noblesse des pensées, la pureté du style, la briéveté, la simplicité, la clarté qui y règnent, concourent encore à nous les rendre précieuses, car c'est dans ce goût-là que les inscriptions doivent être faites. La pompe et la multitude des paroles y seraient employées ridiculement. Il est absurde de faire une déclamation sur une statue et autour d'une médaille, lorsqu'il s'agit d'actions, qui étant grandes en elles-mêmes, et dignes de passer à la postérité, n'ont pas besoin d'être exagérées.

Quand Alexandre, après la bataille du Granique, eut consacré une partie des dépouilles de sa victoire au temple de Minerve à Athènes, on y mit en grec pour toute inscription: *Alexander Philippi filius, et Græci, præter Lacedemonios, de barbaris Asiaticis.*

Au bas du tableau de Polygnote, pui représentait la ville de Troye, il y avait seulement deux vers de Simonide qui disaient : « Polygnote de Thase, fils d'Aglao-

phon, a fait ce tableau, qui représente la prise de Troye.» Voilà quelles étaient les inscriptions des Grecs. On n'y cherchait ni allusion, ni jeux de mots, ni brillans d'aucune espèce. Le poëte ne s'amuse pas ici à vanter l'ouvrage de Polygnote; cet ouvrage se recommande assez par lui-même. Il se contente de nous apprendre le nom du peintre, le nom de la ville d'où il était, et celui de son père, pour faire honneur à ce père d'avoir eu un tel fils, et à la ville d'avoir eu un tel citoyen.

Les Romains élevèrent une statue de bronze à Cornélie, sur laquelle était cette inscription : « Cornélie, mère des Gracques. » On ne pouvait pas faire ni plus noblement, ni en moins de termes, l'éloge de Cornélie et l'éloge des Gracques.

Cette briéveté d'inscriptions se portait également sur les médailles, où l'on ne mettait que la date de l'action figurée, l'archonte, le consulat sous lequel elle avait été frappée, ou en deux mots le sujet de la médaille.

D'ailleurs les langues grecque et latine ont une énergie qu'il est difficile d'attraper dans nos langues vivantes, du moins dans la langue française. La langue latine semble faite pour les inscriptions, à cause de ses ablatifs absolus, au lieu que la langue française traîne et languit par ses gérondifs incommodes, et par ses verbes auxiliaires auxquels elle est indispensablement assujettie, et qui sont toujours les mêmes. Ajoutez, qu'ayant besoin pour plaire d'être soutenue, elle n'admet point la simplicité majestueuse du grec et du latin.

Leurs épitaphes, espèces d'inscriptions, se ressentaient de cette noble simplicité de pensées et d'expressions dont on vient de faire l'éloge. Après quelque grande bataille,

l'usage d'Athènes était de graver une épitaphe générale pour tous ceux qui y avaient péri. On connaît celle qu'Euripide mit sur la tombe des Athéniens tués en Sicile : « Ici gissent ces braves soldats qui ont battu huit fois les Syracusains, autant de fois que les dieux ont été neutres. »

Nos inscriptions funéraires ne sont chargées, au contraire, que d'un vain étalage de mots qui peignent l'orgueil ou la basse flatterie. On voit, on montre à Vienne l'inscription suivante du tombeau de l'empereur Frédéric III. « Ci gît Frédéric III, empereur pieux, auguste, souverain de la chrétienté, roi de Hongrie, de Dalmatie, de Croatie, archiduc d'Autriche, etc. » Cependant ce prince, dit Voltaire, n'était rien moins que tout cela ; il n'eut jamais de la Hongrie que la couronne semée de quelques pierreries, qu'il garda toujours dans son cabinet sans les renvoyer ni à son pupille Ladislas qui en était roi, ni à ceux que les Hongrais élurent ensuite, et qui combattirent contre les Turcs. Il possédait à peine la moitié de la province d'Autriche, ses cousins avaient le reste ; et quant au titre de souverain de la chrétienté, il est aisé de juger s'il le méritait.

Les moines n'ont pas moins été ridicules dans leurs inscriptions gravées à l'honneur de leurs fondateurs, ou de leurs églises. Jean-Baptiste Thiers, né à Chartres en 1641, mort en 1703, et connu par quantité de brochures, en fit une sanglante contre cette inscription du couvent des cordeliers de Rheims : « à Dieu, à saint François, tous les deux crucifiés. »

Outre que les inscriptions grecques et romaines sont exemptes de pareilles extravagances, elles ne tendent

qu'à nous instruire de faits dont les moindres particularités piquent notre curiosité. De là vient que depuis la renaissance des lettres, les savans n'ont cessé de les rassembler de toutes parts. Le recueil qu'ils en ont donné contient déjà quelques centaines de volumes de prix, et fait une des principales branches de la profonde érudition.

En effet, de tout tems les inscriptions ont été précieuses aux peuples éclairés. Lors du renouvellement des sciences dans la Grèce, Acasilaüs, natif d'Argos, publia, avant la guerre des Perses, un grand ouvrage pour expliquer les inscriptions qu'on avait trouvées sur de vieilles tables d'airain en creusant la terre. Nos antiquaires imitent cet illustre Grec, et tâchent de deviner le sens des inscriptions qu'ils découvrent, et dont la vérité n'est pas suspecte. Je m'exprime ainsi, parce que toutes les inscriptions qu'on lit dans plusieurs ouvrages ne sont ni du même titre, ni de la même valeur.

Cependant, puisque bien des gens les regardent encore comme des monumens historiques, dont l'autorité doit aller de pair avec celle des médailles qu'on possède, il est important de discuter jusqu'où ce sentiment peut être vrai.

Un de nos antiquaires, M. le baron de la Bastie, qui est entré dans cet examen, a prouvé judicieusement qu'on doit mettre une très-grande différence entre les inscriptions qui existent et celles qu'on ne saurait retrouver; entre les inscriptions que les auteurs éclairés ont copiées fidèlement eux-mêmes sur l'original en marbre et en bronze, et celles qui ont été extraites de plusieurs collections manuscrites, qui n'indiquent ni le lieu ni le tems

où on les a trouvées : et enfin, qui ne sont venues à nous que de copie en copie, sans qu'il y en ait qu'on puisse dire avoir été prises sur l'original.

On sait que vers la fin du xve siècle, et au commencement du xvj^e, il y eut des savans qui, pour s'amuser aux dépens des curieux d'antiquités, se divertirent à composer des inscriptions en style lapidaire, et en firent courir des copies, comme s'ils les avaient tirées des monumens antiques, qu'on découvrait alors plus fréquemment qu'aujourd'hui.

Un peu de critique aurait bientôt dévoilé la tromperie; car nous voyons par un des dialogues d'Antonio Augustino, et par une épigramme de Sannazar, que tous les savans n'en furent pas la dupe; mais ils ne furent pas non plus tous en garde contre cette espèce de fraude, et un grand nombre de ces fausses inscriptions ont eu malheureusement place dans les différens recueils qu'on a publiés depuis.

Mazocchi et Suetius ont cité plusieurs de ces inscriptions fictives, sans se douter de leur fausseté. Fulvio Ursini, quoique fort habile d'ailleurs, en a souvent fourni à Gruter qui étaient entièrement fausses, et qu'il lui donnait pour avoir été trouvées à Rome même. Antonio Augustino, que je citais tout à l'heure, savant et habile critique, en est convenu de bonne foi, et a eu l'honnêteté d'en avertir le public. Cependant le P. André Schott, jésuite d'Anvers, avait ramassé sans choix et sans discernement toutes celles qu'on lui avait communiquées d'Espagne, et il est presque le seul garant que Gruter ait cité pour les inscriptions de ce pays-là, qui sont dans son ouvrage.

Outre les inscriptions absolument fausses et faites à plaisir, il s'en trouve un grand nombre dans les recueils, qui ont été défigurées par l'ignorance, ou par la précipitation de ceux qui les ont copiées : de secondes copies, comme il arrive tous les jours, ont multiplié les fautes des premières, et des troisièmes copies en ont comblé la mesure.

Ces réflexions ne doivent cependant pas nous porter à rejeter légérement et sans de bonnes raisons l'autorité des inscriptions en général, mais seulement à ne la recevoir, cette autorité, qu'après un mûr examen, lorsqu'il est question de constater un fait d'histoire sur lequel les sentimens sont partagés. Les règles d'une critique exacte et judicieuse doivent toujours nous servir de flambeau dans les discussions littéraires.

Pour ce qui regarde l'art de lire les inscriptions, il ne peut s'apprendre que par l'étude et par l'usage, car elles ont leurs caractères particuliers. Par exemple, nous trouvons souvent dans les inscriptions romaines les caractères CIↃ et ∞ employés pour exprimer mille; c'est un I entre deux CC droits ou renversés, et c'est quelquefois un X entre deux CC, dont l'un est droit et l'autre renversé de cette manière CXↃ. La première figure, quand elle est fermée par le haut, ressemble exactement à une ancienne M, qui était faite ainsi CIↃ; et la dernière figure, quand elle est entièrement fermée, présente un 8 incliné ∞; mais si ces sortes de caractères se lisent aisément, il s'en rencontre d'autres très-difficiles à déchiffrer, indépendamment des abréviations, qui sont susceptibles de divers tons, et par conséquent de tous les écarts où les conjectures peuvent jeter nos faibles lumières.

INSCRIPTION. (*Art numismatique.*) Les antiquaires nomment inscriptions les lettres ou les paroles qui tiennent lieu de revers, et qui chargent le champ de la médaille au lieu de figures. Ils appellent *légende* les paroles qui sont autour de la médaille, et qui servent à expliquer les figures gravées dans le champ.

On trouve quantité de médailles grecques, latines, et impériales, qui n'ont pour revers que ces lettres, S. C. *Senatus Consulto*, ou Δ.Ε. Δημαρχικῆς Ἐξουσίας, renfermées dans une couronne. Il y en a d'autres dont les inscriptions sont des espèces d'époques, comme dans M. Aurèle. *Primi Decennales Cos. III.* Dans Aug. *Imp. Cœs. Aug. ludi sœculares.* Dans le bas Empire, *Votis. V. XXX*, *etc.*

Quelquefois de grands événemens y sont marqués, comme *Victoria Germanica Imp. VI*, *Cos. III*, dans Marc Aurèle; *Signis Parthicis receptis*, *S. P. Q. R*, dans Auguste; *Victoria Parthica Maxima*, dans Septime Sévère.

D'autres expriment des titres d'honneur accordés au prince, comme *S. P. Q. R. Optimo Principi*, dans Trajan et dans Antonin Pie; *Adsertori publicœ libertatis*, dans Vespasien. D'autres inscriptions sont des marques de la reconnaissance du sénat et du peuple, comme dans Vespasien, *Libertate P. R. restituâ ex S. C.* Dans Galba, *S. P. Q. R. Ob cives servatos.* Dans Auguste, *Salus generis humani*, *etc.*

Quelques-unes de ces inscriptions ne regardent que des bienfaits particuliers accordés en certains tems ou à

certains lieux, avec des vœux adressés aux dieux pour le rétablissement ou pour la conservation de la santé des princes. Telles sont, sous Auguste, les médailles suivantes, gravées par l'adulation : *Jovi optimo Maximo*, *S. P. Q. R. Vota suscepta pro salute Imperat. Cœsaris Aug. quod per eum Resp. in ampliore atque tranquilliore statu est. Jovi vota suscepta, pro salute Cœs. Aug. S. P. Q. R. Imperatori Cœsari, quod viœ munitœ sint, ex eâ pecuniâ, quam is ad œrarium detulit.*

Parmi ces médailles postérieures du tems où les empereurs de Constantinople quittèrent la langue latine pour reprendre la grecque dans leurs inscriptions, il s'en trouve qui pourraient embarrasser un nouveau curieux ; telle est le IC XC NIKAIH OYC XPIKCTOC NIKA, *Jesus Christus vincit*; et le Κυριε Βοηθει Αλεσιω. *Domine, Adesto Alexio*, ΔΕCΠΟΤΗΙ ΠΟΡΦΥΡΟΤΕΝΝΗΤΩΙ. On trouve dans les médailles d'Héraclius, *Deus adjuva Romanis*; et c'est ce qu'ils ont voulu exprimer en grec par le Βοηθει, et que l'on aurait peine à deviner lorsque ce mot est écrit par les seules lettres initiales; car le moyen de savoir que C. LEON PAMVLΘ sur la médaille de Constantin Copronyme, signifie *Constantinus Leoni perpetuo Augusto*, *Multos annos*, si M. du Cange ne l'avait heureusement deviné. Les plus savans ont été arrêtés par le Κυ Βο *H* Δυλω COU. Κυριε Βο *H* Θει Δουλω COY. *Domine adesto servo tuo*, faute de connaître les *inscriptions* dont nous parlons.

Ces sortes d'inscriptions peuvent s'appeler des *bénédictions* ou des *acclamations*, qui consistent à souhaiter à l'empereur la vie, la santé, la victoire. Telle est celle qu'on voit dans Constantin, *Plura natalitia feliciter.*

Celle de Constans, *Felicia Decennalia.* Celle de Théophile, Θεοφιλε AUTOCVTE CUNIKAR. Celle de Baduela, BADUELA FLEUREAS ZEMPER. Cela nous fait souvenir d'une belle médaille d'Antonin Pie, qui peut avoir place parmi ces acclamations, *Senatus populusque Romanus*, *Annum Novum Faustum*, *Felicem*, *Optimo Principi Pio.* C'est ainsi que l'on doit expliquer ces lettres initiales, *S. P. Q. R. A. N. F. F. Optimo Principi Pio.*

Je ne dois point oublier ici celle de Constantin, qui a donné sujet à tant de fausses conjectures; elle porte du côté de la tête, *Imp. C. Constantinus P. F. August.*, du côté du revers, *Constantino. P. August.* BAPNAT. Car, pour n'avoir pas reconnu que l'A était un R à demi effacé, on a voulu que ce fût la mémoire du baptême de Constantin, au lieu qu'il faut lire *Bono Rei Publicæ Nato.* Le P. Hardouin a senti plus heureusement que d'autres cette vérité.

Je crois qu'on s'aperçoit assez du goût différent des anciens et des modernes pour les inscriptions. Les anciens n'ont point imaginé que les médailles fussent propres à porter des inscriptions, à moins que ces inscriptions ne fusent extrêmement courtes et expressives. Ils ont réservé les plus longues pour les édifices publics, pour les colonnes, pour les arcs de triomphe, pour les tombeaux; mais les modernes en général chargent le revers de toutes leurs médailles de longues inscriptions, qui n'ont plus rien, ni de la majesté, ni de la brièveté romaine. Je n'en veux pour preuve que celles de l'académie des Belles-Lettres faites en l'honneur et à la gloire de Louis XIV.

Quelquefois même dans les inscriptions des médailles antiques, on ne trouve que le simple nom des magistrats, comme dans Jules, *L. Œmilius, Q. F. Buca IIII. Vie A. A. A. F. F.* dans Agrippa. *M. Agrippa Cos. designatus.*

INSCRIPTION. (*Peinture.*) Les peintres de la Grèce ne se faisaient point de peine de donner par une courte inscription la connaissance du sujet de leurs tableaux. Dans celui de Polygnote, qui représentait la prise de Troye, et qui contenait plus de cent figures, chaque figure principale était marquée par l'inscription du nom du personnage. On ne doit pas croire que ces inscriptions défigurassent leurs ouvrages et en diminuassent le mérite, puisqu'ils faisaient l'admiration d'un peuple dont le goût pour la peinture et les beaux-arts valait au moins le nôtre. En même tems que ces inscriptions fournissaient l'intelligence du tableau, elles mettaient les connaisseurs à portée de juger si le peintre avait bien exécuté son sujet; au lieu que parmi nous un beau tableau est souvent une énigme que nous cherchons à deviner, et qui fait une diversion au plaisir qu'il devrait nous procurer.

Ce n'est que par une vanité mal entendue qu'un usage si commode a cessé, et bien des gens d'esprit désireraient qu'on le fît renaître; mais personne n'en a mieux exposé l'utilité que l'abbé Du Bos : laissons-le parler lui-même, pour ne rien ôter aux grâces de son style.

« Je me suis étonné plusieurs fois, dit-il, que les peintres, qui ont un si grand intérêt à nous faire reconnaître les personnes dont ils veulent se servir pour nous tou-

cher, et qui doivent rencontrer tant de difficultés à les faire reconnaître à l'aide seule du pinceau, n'accompagnassent pas toujours leurs tableaux d'histoire d'une courte inscription. Les trois quarts des spectateurs, qui d'ailleurs sont très-capables de rendre justice à l'ouvrage, ne sont point assez lettrés pour deviner le sujet du tableau. Il est quelquefois pour eux une belle personne qui plaît, mais qui parle une langue qu'ils n'entendent point; on s'ennuie bientôt de la regarder, parce que la durée des plaisirs où l'esprit ne prend point de part est ordinairement bien courte.

« Le sens des peintres gothiques, tout grossier qu'il était, leur a fait voir la nécessité des inscriptions pour l'intelligence du sujet des tableaux. Il est vrai qu'ils ont fait un usage aussi barbare de cette connaissance que de leurs principes. Ils faisaient sortir de la bouche de leurs figures, par une précaution bizarre, des rouleaux, sur lesquels ils écrivaient ce qu'il prétendaient faire dire à ces figures indolentes : c'était là véritablement faire parler ces figures. Les rouleaux dont il s'agit se sont anéantis avec le goût gothique; mais quelquefois les plus grands maîtres ont jugé deux ou trois mots nécessaires à l'intelligence du sujet de leurs ouvrages, et même ils n'ont pas fait scrupule de les écrire dans un endroit du plan de leurs tableaux où ils ne gâtaient rien. Raphaël et le Carrache en ont usé de cette manière. Coypel a placé de même des bouts de vers de Virgile dans la galerie du Palais-Royal, pour aider à l'intelligence des sujets qu'il avait tirés de l'*Énéide*. Les peintres dont on grave les ouvrages ont tous senti l'utilité de ces inscriptions, et on en met toujours au bas des estampes qui se font d'après leurs tableaux. »

Il serait donc pareillement à souhaiter que dans ces mêmes tableaux, et surtout dans tous ceux dont le sujet n'est pas parfaitement connu, on rétablît l'usage des inscriptions dont les Grecs nous ont donné un exemple : peut-être qu'un peintre médiocre le tenterait vainement; mais un grand peintre donnerait le ton, aurait des sectateurs, et la mode en reviendrait sans doute. L'exemple a plus de puissance sur les hommes que tous les préceptes réunis ensemble.

Le Chevalier de JAUCOURT.

INSENSIBILITÉ.

INSENSIBILITÉ. (*Philosophie. Morale.*) L'indifférence est à l'âme ce que la tranquillité est au corps, et la léthargie est au corps ce que l'insensibilité est à l'âme. Ces dernières modifications sont l'une et l'autre l'excès des deux premières, et par conséquent également vicieuses.

L'indifférence chasse du cœur les mouvemens impétueux, les désirs fantasques, les inclinations aveugles : l'insensibilité en ferme l'entrée à la tendre amitié, à la noble reconnaissance, à tous les sentimens les plus justes et les plus légitimes. Celle-là, détruisant les passions de l'homme, ou plutôt naissant de leur non existence, fait que la raison sans rivale exerce plus librement son empire; celle-ci, détruisant l'homme lui-même, en fait un être sauvage et isolé, qui a rompu la plupart des liens qui

l'attachaient au reste de l'univers. Par la première enfin, l'âme tranquille et calme ressemble à un lac dont les eaux sans pente, sans courant, à l'abri de l'action des vents, et n'ayant d'elles-mêmes aucun mouvement particulier, ne prennent que celui que la rame du batelier leur imprime; et rendue léthargique par la seconde, elle est semblable à ces mers glaciales qu'un froid excessif engourdit jusque dans le fond de leurs abîmes, et dont il a tellement durci la surface, que les impressions de tous les objets qui la frappent, y meurent sans pouvoir passer plus avant, et même sans y avoir causé le moindre ébranlement ni l'altération la plus légère.

L'indifférence fait des sages, et l'*insensibilité* fait des monstres; elle ne peut pas occuper tout entier le cœur de l'homme, puisqu'il est essentiel à un être animé d'avoir du sentiment; mais elle peut en saisir quelques endroits; et ce sont ordinairement ceux qui regardent la société; car pour ce qui nous touche personnellement, nous conservons toujours notre sensibilité, et même elle s'augmente de tout ce que perd celle que nous devrions avoir pour les autres. C'est une vérité dont les grands se chargent souvent de nous instruire. Quelque vent contraire s'élève-t-il dans la région des tempêtes où les place leur élévation, alors nous voyons communément couler avec abondance les larmes de ces demi-dieux qui semblent avoir des yeux d'airain quand ils regardent les malheurs de ceux que la fortune fit leurs inférieurs, la nature leurs égaux, et la vertu peut-être leurs supérieurs.

L'on croit assez généralement que Zénon et les stoïciens ses disciples faisaient profession de l'insensibilité: et j'avoue que c'est ce qu'on doit penser, en supposant qu'ils

raisonnaient conséquemment : mais ce serait leur faire trop d'honneur, surtout en ce point-là. Ils disaient que la *douleur n'est point un mal*; ce qui semble annoncer qu'ils avaient trouvé quelques moyens pour y être insensibles, ou du moins qu'ils s'en vantaient. Mais point du tout, jouant sur l'équivoque des termes, comme le leur reproche Cicéron dans sa deuxième Tusculane, et recourant à ces vaines subtilités qui ne sont pas encore bannies aujourd'hui des écoles, voici comment ils prouvaient leur principe : *Rien n'est un mal que ce qui déshonore, que ce qui est un crime*; *or la douleur n'est pas un crime*, ergo *la douleur n'est pas un mal. Cependant*, ajoutaient-ils, *elle est à rejeter, parce que c'est une chose triste, dure, fâcheuse, contre nature, difficile à supporter.* Amas de paroles qui signifie précisément la même chose que ce que nous entendons par *mal*, lorsqu'il est appliqué à la *douleur*. L'on voit par-là clairement que rejetant le nom, ils convenaient du sens que l'on y attache, et ne se vantaient point d'être insensibles. Lorsque Possidonius, entretenant Pompée, s'écriait dans les momens où la douleur s'élançait avec plus de force : *Non, douleur, tu as beau faire*; *quelque importune que tu sois, jamais je n'avouerai que tu sois un mal.* Sans doute qu'il ne prétendait pas dire qu'il ne souffrait point, mais que ce qu'il souffrait n'était pas un mal. Misérable puérilité qui était un faible lénitif à sa douleur, quoiqu'elle servît d'aliment à son orgueil.

L'excès de la douleur produit quelquefois l'insensibilité, sur-tout dans les premiers momens. Le cœur, trop vivement frappé, est étourdi de la grandeur de ses blessures ; il demeure d'abord sans mouvement, et, s'il est

permis de s'exprimer ainsi, le sentiment se trouve noyé pendant quelque tems dans le déluge de maux dont l'âme est inondée. Mais le plus souvent l'espèce d'insensibilité que quelques personnes font paraître au milieu des souffrances les plus grandes, n'est simplement qu'extérieure. Le préjugé, la coutume, l'orgueil ou la crainte de la honte empêchent la douleur d'éclater au dehors, et la renferment toute entière dans le cœur. Nous voyons par l'histoire, qu'à Lacédémone, les enfans fouettés aux pieds des autels jusqu'à effusion de sang, et même quelquefois jusqu'à la mort, ne laissaient pas échapper le moindre gémissement. Il ne faut pas croire que ces efforts fussent réservés à la constance des Spartiates. Les Barbares et les Sauvages avec lesquels ce peuple si vanté avait plus d'un trait de ressemblance, ont souvent montré une pareille force, ou, pour mieux dire, une semblable insensibilité apparente.

Aujourd'hui, dans le pays des Iroquois, la gloire des femmes est d'accoucher sans se plaindre; et c'est une très-grosse injure parmi elles que de dire, *tu as crié quand tu étais en travail d'enfant*; tant ont de force le préjugé et la coutume! Je crois que cet usage ne sera pas aisément transplanté en Europe; et quelque passion que les femmes en France aient pour les modes nouvelles, je doute que celle de mettre au monde les enfans sans crier ait jamais cours parmi elles.

DIDEROT.

INSTINCT.

INSTINCT. (*Métaph. et Hist. nat.*) C'est un mot par lequel on veut exprimer le principe qui dirige les bêtes dans leurs actions; mais de quelle nature est ce principe? quelle est l'étendue de l'instinct? Aristote et les Péripatéticiens donnaient aux bêtes une âme sensitive, sans aucun pouvoir de réfléchir sur ses actes, de les comparer, etc. D'autres ont été beaucoup plus loin. Lactance dit qu'excepté la religion, il n'est rien en quoi les bêtes ne participent aux avantages de l'espèce humaine.

D'un autre côté, tout le monde connaît la fameuse hypothèse de Descartes, que ni sa réputation, ni celle de quelques-uns de ses sectateurs n'ont pu soutenir. Les bêtes de la même espèce ont dans leurs opérations une uniformité qui en a imposé à ces philosophes, et leur a fait naître l'idée d'automatisme: mais cette uniformité n'est qu'apparente, et l'habitude de voir la fait disparaître aux yeux exercés. Pour un chasseur attentif il n'est point deux renards dont l'industrie se ressemble entiérement, ni deux loups dont la gloutonnerie soit la même.

Depuis Descartes, plusieurs théologiens ont cru la religion intéressée au maintien de cette opinion du mécanisme des bêtes. Ils n'ont point senti que la bête, quoique pourvue de facultés qui lui sont communes avec l'homme, pouvait encore en être à une distance infinie. Aussi

l'homme lui-même est-il très-distant de l'ange, quoiqu'il partage avec lui une liberté et une immortalité qui l'approchent du trône de Dieu.

L'anatomie comparée nous montre dans les bêtes des organes semblables aux nôtres, et disposés pour les mêmes fonctions relatives à l'économie animale. Le détail de leurs actions nous fait clairement apercevoir qu'elles sont douées de la faculté de sentir, c'est-à-dire, qu'elles éprouvent ce que nous éprouvons lorsque nos organes sont réunis par l'action des objets extérieurs. Douter si les bêtes ont cette faculté, c'est mettre en doute si nos semblables en sont pourvus, puisque nous n'en sommes assurés que par les mêmes signes. Celui qui voudra méconnaître la douleur à des cris, qui se refusera aux marques sensibles de la joie, de l'impatience, du désir, ne mérite pas qu'on lui réponde. Non-seulement il est certain que les bêtes sentent; mais il l'est encore qu'elles se ressouviennent. Sans la mémoire, les coups de fouet ne rendraient point nos chiens sages, et toute éducation des animaux serait impossible. L'exercice de la mémoire les met dans le cas de comparer une sensation présente. Toute comparaison entre deux objets produit nécessairement un jugement; les bêtes jugent donc. La douleur des coups de fouet retracée par la mémoire, balance dans un chien couchant le plaisir de courre un lièvre qui part. De la comparaison qu'il fait entre ces deux sensations naît le jugement qui détermine son action. Souvent il est entraîné par le sentiment vif du plaisir; mais l'action répétée des coups rendant plus profond le souvenir de la douleur, le plaisir perd la comparaison; alors il réfléchit sur ce qui s'est passé, et la réflexion grave dans sa mémoire une idée de relation entre

un lièvre et les coups de fouet. Cette idée devient si dominante, qu'enfin la vue d'un lièvre lui fait serrer la queue, et regagner promptement son maître. L'habitude de porter les mêmes jugemens les rend si prompts et leur donne l'air si naturel, qu'elle fait méconnaître la réflexion qui les a réduits en principes : c'est l'expérience aidée de la réflexion, qui fait qu'une belette juge sûrement de la proportion entre la grosseur de son corps et l'ouverture par laquelle elle veut passer. Cette idée une fois établie devient habituelle par la répétition des actes qu'elle produit, et elle épargne à l'animal toutes les tentatives inutiles; mais les bêtes ne doivent pas seulement à la réflexion de simples idées de relation; elles tiennent encore d'elle des idées indicatives plus compliquées, sans lesquelles elles tomberaient dans mille erreurs funestes pour elles. Un vieux loup est attiré par l'odeur d'un appât; mais, lorsqu'il veut en approcher, son nez lui apprend qu'un homme a marché dans les environs. L'idée non de la présence, mais du passage d'un homme, lui indique un péril et des embûches. Il hésite donc, il tourne pendant plusieurs nuits, l'appétit le ramène aux environs de cet appât, dont l'éloigne la crainte du péril indiqué. Si le chasseur n'a pas pris toutes les précautions usitées pour dérober à ce loup le sentiment du piége, si la moindre odeur de fer vient à frapper son nez, rien ne rassurera cet animal devenu inquiet par l'expérience.

Ces idées acquises successivement par la sensation et la réflexion, et représentées dans leur ordre par l'imagination et par la mémoire, forment le système des connaissances de l'animal et la chaîne de ses habitudes; mais c'est l'attention qui grave dans sa mémoire tous les faits qui

concourent à l'instruire, et l'attention est le produit de la vivacité des besoins. Il doit s'ensuivre que, parmi les animaux, ceux qui ont des besoins plus vifs, ont plus de connaissances acquises que les autres. En effet, on aperçoit au premier coup d'œil que la vivacité des besoins est la mesure de l'intelligence dont chaque espèce est douée, et que les circonstances qui peuvent rendre pour chaque individu les besoins plus ou moins pressans, étendent plus ou moins le système de ses connaissances.

La nature fournit aux frugivores une nourriture qu'ils se procurent facilement, sans industrie et sans réflexion : ils savent où est l'herbe qu'ils ont à brouter et sous quel chêne ils trouveront du gland. Leur connaissance se borne à cet égard à la mémoire d'un seul fait : aussi leur conduite, quant à cet objet, paraît-elle stupide et voisine de l'automatisme; mais il n'en est pas ainsi des carnassiers : forcés de chercher une proie qui se dérobe à eux, leurs facultés éveillées par le besoin sont dans un exercice continuel; tous les moyens par lesquels leur proie leur est souvent échappée, se présentent fréquemment à leur mémoire. De la réflexion qu'ils sont forcés de faire sur ces faits, naissent des idées de ruses et de précautions qui se gravent encore dans la mémoire, s'y établissent en principes, et que la répétition rend habituelles. La variété et l'invention de ces idées étonnent souvent ceux auxquels ces objets sont le plus familiers. Un loup qui chasse, sait par expérience que le vent apporte à son odorat les émanations du corps des animaux qu'il recherche : il va donc toujours le nez au vent; il apprend de plus à juger, par le sentiment du même organe, si la bête est éloignée ou prochaine, si elle est reposée ou fuyante. D'après cette

connaissance, il règle sa marche; il va à pas de loup pour la surprendre, ou redouble de vitesse pour l'atteindre; il rencontre sur la route des mulots, des grenouilles, et d'autres petits animaux dont il s'est mille fois nourri. Mais, quoique déjà pressé par la faim, il néglige cette nourriture présente et facile, parce qu'il sait qu'il trouvera dans la chair d'un cerf ou d'un dain un repas plus ample et plus exquis. Dans les tems ordinaires, ce loup épuisera toutes les ressources qu'on peut attendre de la vigueur et de la ruse d'un animal solitaire : mais lorsque l'amour met en société le mâle et la femelle, ils ont respectivement, quant à l'objet de la chasse, des idées qui dérivent de la facilité que l'union procure. Ces loups connaissent, par des expériences répétées, où vivent ordinairement les bêtes fauves, et la route qu'elles tiennent lorsqu'elles sont chassées. Ils savent aussi combien est utile un relais pour hâter la défaite d'une bête déjà fatiguée. Ces faits étant connus, ils concluent de l'ordinaire au probable, et, en conséquence, ils partagent leurs fonctions. Le mâle se met en quête, et la femelle, comme plus faible, attend au détroit la bête haletante qu'elle est chargée de relancer. On s'assure aisément de toutes ces démarches, lorsqu'elles sont écrites sur la terre molle ou sur la neige, et on peut y lire l'histoire des pensées de l'animal.

Le renard, beaucoup plus faible que le loup, est contraint de multiplier beaucoup plus les ressources pour obtenir sa nourriture. Il a tant de moyens à prendre, tant de dangers à éviter, que sa mémoire est nécessairement chargée d'un nombre de faits qui donne à son instinct une grande étendue. Il ne peut pas abattre ces

grands animaux dont un seul le nourrirait pendant plusieurs jours. Il n'est pas non plus pourvu d'une vitesse qui puisse suppléer au défaut de vigueur : ses moyens naturels sont donc la ruse, la patience et l'adresse. Il a toujours, comme le loup, son odorat pour boussole.

Le rapport fidèle de ce sens bien exercé l'instruit de l'approche de ce qu'il cherche et de la présence de ce qu'il doit fuir. Peu fait pour chasser à force ouverte, il s'approche ordinairement en silence, ou d'une perdrix qu'il évente, ou bien du lieu par lequel il sait que doit remonter un lièvre ou un lapin. La terre molle reçoit à peine la trace légère de ses pas. Partagé entre la crainte d'être surpris et la nécessité de surprendre lui-même, sa marche, toujours précautionnée et souvent suspendue, décèle son inquiétude, ses désirs et ses moyens. Dans les pays giboyeux, où les plaines et les bois ne laissent pas manquer de proie, il fuit les lieux habités. Il ne s'approche de la demeure des hommes que quand il est pressé par le besoin ; mais alors la connaissance du danger lui fait doubler ses précautions ordinaires. A la faveur de la nuit il se glisse le long des haies et des buissons. S'il sait que les poules sont bonnes, il se rappelle en même tems que les piéges et les chiens sont dangereux. Ces deux souvenirs guident sa marche, et la suspendent ou l'accélèrent selon le degré de vivacité que donnent à l'un d'eux les circonstances qui surviennent. Lorsque la nuit commence, et que sa longueur offre des ressources à la prévoyance du renard, le jappement éloigné d'un chien arrêtera sur le champ sa course. Tous les dangers qu'il a courus en différens tems se représentent à lui ; mais, à l'approche du jour, cette frayeur extrême cède à la vivacité de l'appétit :

l'animal alors devient courageux par nécessité. Il se hâte même de s'exposer, parce qu'il sait qu'un danger plus grand le menace au retour de la lumière.

On voit que les actions les plus ordinaires des bêtes, leurs démarches de tous les jours, supposent la mémoire, la réflexion sur ce qui s'est passé, la comparaison entre un objet présent qui les attire et des périls indiqués qui les éloignent, la distinction entre des circonstances qui se ressemblent à quelques égards et qui diffèrent à d'autres, le jugement et le choix entre tous ces rapports. Qu'est-ce donc que l'*instinct*? Des effets si multipliés dans les animaux, de la recherche du plaisir et de la crainte de la douleur; les conséquences et les inductions tirées par eux des faits qui se sont placés dans leur mémoire, les actions qui en résultent; ce système de connaissances auxquelles l'expérience ajoute, et que chaque jour la réflexion rend habituelles, tout cela ne peut pas se rapporter à l'instinct; ou bien ce mot devient synonyme avec celui d'*intelligence*.

Ce sont les besoins vifs qui, comme nous l'avons dit, gravent dans la mémoire des bêtes des sensations fortes et intéressantes dont la chaîne forme l'ensemble de leurs connaissances. C'est par cette raison que les animaux carnassiers sont beaucoup plus industrieux que les frugivores, quant à la recherche de la nourriture; mais chassez souvent ces mêmes frugivores, vous les verrez acquérir, relativement à leur défense, la connaissance d'un nombre de faits, et l'habitude d'une foule d'inductions qui les égalent aux carnassiers. De tous les animaux qui vivent d'herbes, celui qui paraît le plus stupide est peut-être le lièvre. La nature lui a donné des yeux faibles et un odorat

obtus ; si ce n'est l'ouïe qu'il a excellente, il paraît n'être pourvu d'aucun instrument d'industrie. D'ailleurs il n'a que la fuite pour moyen de défense : mais aussi semble-t-il épuiser tout ce que la fuite peut comporter d'intentions et de variétés. Je ne parle pas d'un lièvre que des lévriers forcent par l'avantage d'une vitesse supérieure, mais de celui qui est attaqué par des *chiens courans*. Un vieux lièvre ainsi chassé, commence par proportionner sa fuite à la vitesse de la poursuite. Il sait par expérience qu'une fuite rapide ne le mettrait pas hors de danger, que la chasse peut être longue, et que ses forces, ménagées, le serviront plus long-tems. Il a remarqué que la poursuite des chiens est plus ardente et moins interrompue dans les bois fourrés, où le contact de tout son corps leur donne un sentiment plus vif de son passage, que sur la terre où ses pieds ne font que poser; ainsi il évite les bois, et suit presque toujours les chemins; ce même lièvre, lorsqu'il est poursuivi à vue par un lévrier, s'y dérobe en cherchant les bois. Il ne peut pas douter qu'il ne soit suivi par les *chiens courans* sans être vu : il entend distinctement que la poursuite s'attache avec scrupule à toutes les traces de ses pas. Que fait-il ? Après avoir parcouru un long espace en ligne droite, il revient ensuite exactement sur ses mêmes voies. Après cette ruse, il se jette de côté, fait plusieurs sauts consécutifs, et par là dérobe, au moins pour un tems, aux chiens le sentiment de la route qu'il a prise. Souvent il va faire partir du gîte un autre lièvre dont il prend la place. Il déroute ainsi les chasseurs et les chiens par mille moyens qu'il serait trop long de détailler. Ces moyens lui sont communs avec d'autres animaux, qui,

plus habiles que lui d'ailleurs, n'ont pas plus d'expérience à cet égard. Les jeunes animaux ont beaucoup moins de ces ruses. C'est à la science des faits que les vieux doivent les inductions justes et promptes qui amènent ces actes multipliés.

Les ruses, l'invention, l'industrie étant une suite de la connaissance des faits gravés par le besoin dans la mémoire, les animaux doués de vigueur, ou pourvus de défenses, doivent être moins industrieux que les autres. Aussi voyons-nous que le loup, qui est un des plus robustes animaux de nos climats, est un des moins rusés lorsqu'il est chassé. Son nez, qui le guide toujours, ne le rend précautionné que contre les surprises. Mais d'ailleurs il ne songe qu'à s'éloigner, et à se dérober au péril par l'avantage de sa force et de son haleine. Sa fuite n'est point compliquée comme celle des animaux timides. Il n'a point recours à ces feintes et à ces retours qui sont une ressource nécessaire pour la faiblesse et la lassitude. Le sanglier, qui est armé de défenses, n'a point non plus recours à l'industrie. S'il se sent pressé dans sa fuite, il s'arrête pour combattre. Il s'indigne, et se fait redouter des chasseurs et des chiens qu'il menace et charge avec fureur. Pour se procurer une défense plus facile et une vengeance plus assurée, il cherche les buissons épais et les halliers. Il s'y place de manière à ne pouvoir être abordé qu'en face. Alors, l'œil farouche et les soies hérissées, il intimide les hommes et les chiens, les blesse, et s'ouvre un passage pour une retraite nouvelle.

La vivacité des besoins donne, comme on voit, plus ou moins d'étendue aux connaissances que les bêtes acquièrent. Leurs lumières s'augmentent en raison des obstacles

qu'elles ont à surmonter. Cette faculté qui rend les bêtes capables d'être perfectionnées, rejette bien loin l'idée d'automatisme qui ne peut être née que de l'ignorance des faits. Qu'un chasseur arrive avec des piéges dans un pays où ils ne sont pas encore connus des animaux, il les prendra avec une extrême facilité, et les renards mêmes lui paraîtront imbécilles. Mais lorsque l'expérience les aura instruits, il sentira, par le progrès de leurs connaissances, le besoin qu'il a d'en acquérir de nouvelles. Il sera contraint de multiplier les ressources et de donner le change à ces animaux, en leur présentant des appâts sous mille formes. L'un se dévoiera des refuites ordinaires à ceux de son espèce, et fera voir au chasseur des marches qui lui sont inconnues. Un autre aura l'art de lui dérober légèrement son appât, en évitant le piége. Si l'un est assiégé dans un terrier, il y souffrira la faim plutôt que de franchir le pas dangereux; il s'occupera à s'ouvrir une route nouvelle; si le terrain trop ferme s'y oppose, sa patience lassera celle du chasseur qui croira s'être mépris. Ce n'est point une frayeur automate qui retient alors cet animal dans le terrier, c'est une crainte savante et raisonnée; car s'il arrive, par hasard, qu'un lapin, enfermé dans le même trou, sorte et détende le piège, le renard vigilant prendra sûrement ce moment pour s'échapper, et passera sans hésiter à côté du lapin pris et du piége détendu.

Parmi les différentes idées que la nécessité fait acquérir aux animaux, on ne doit pas oublier celle des nombres. Les bêtes comptent, cela est certain; et quoique jusqu'à présent leur arithmétique paraisse assez bornée, peut-être pourrait-on lui donner plus d'étendue. Dans les pays

où l'on conserve avec soin le gibier, on fait la guerre aux pies, parce qu'elles enlèvent les œufs, et détruisent l'espérance de la ponte. On remarque donc assidument les nids de ces oiseaux destructeurs; et pour anéantir tout d'un coup la famille carnassière, on tâche de tuer la mère pendant qu'elle couve. Entre ces mères, il en est d'inquiètes qui désertent le nid dès qu'on en approche. Alors on est contraint de faire un affût bien couvert au pied de l'arbre sur lequel est ce nid, et un homme se place dans l'affût pour attendre le retour de la couveuse; mais il attend en vain, si la pie qu'il veut surprendre a quelque fois été manquée en pareil cas. Elle sait que la foudre va sortir de cet antre où elle a vu entrer un homme. Pendant que la tendresse maternelle lui tient la vue attachée sur son nid, la frayeur l'en éloigne jusqu'à ce que la nuit puisse la dérober au chasseur. Pour tromper cet oiseau inquiet, on s'est avisé d'envoyer à l'affût deux hommes, dont l'un s'y plaçait et l'autre passait; mais la pie compte et se tient toujours éloignée. Le lendemain trois y vont, et elle voit encore que deux seulement se retirent. Enfin il est nécessaire que cinq ou six hommes, en allant à l'affût, mettent son calcul en défaut. La pie qui croit que cette collection d'hommes n'a fait que passer, ne tarde pas à revenir. Ce phénomène renouvelé toutes les fois qu'il est tenté, doit être mis au rang des phénomènes les plus ordinaires de la sagacité des animaux.

Puisque les animaux gardent la mémoire des faits qu'ils ont eu intérêt de remarquer; puisque les conséquences qu'ils en ont tirées s'établissent en principes par la réflexion, et servent à diriger leurs actions, ils sont perfectibles; mais nous ne pouvons pas savoir jusqu'à quel

degré. Nous sommes même presque étrangers au genre de perfection dont les bêtes sont susceptibles. Jamais, avec un odorat tel que le nôtre, nous ne pourrons atteindre à la diversité des rapports et des idées que donne au loup et au chien leur nez subtil et toujours exercé. Ils doivent à la finesse de ce sens la connaissance de quelques propriétés de plusieurs corps, et des idées de relation entre ces propriétés et l'état actuel de leur machine. Ces idées et ces rapports échappent à la stupidité de nos organes. Pourquoi donc les bêtes ne se perfectionnent-elles point? Pourquoi ne remarquons-nous pas un progrès sensible dans les espèces? Si Dieu n'a pas donné aux intelligences célestes de sonder toute la profondeur de la nature de l'homme, si elles n'embrassent pas d'un coup d'œil cet assemblage bizarre d'ignorance et de talens, d'orgueil et de bassesse, elles peuvent dire aussi : Pourquoi donc cette espèce humaine, avec tant de moyens de perfectibilité, est-elle si peu avancée dans les connaissances les plus essentielles? Pourquoi plus de la moitié des hommes est-elle abrutie par les superstitions? Pourquoi ceux même à qui l'Être suprême s'est manifesté par la voix de son cher fils, sont-ils occupés à se déchirer entre eux, au lieu de s'aider l'un l'autre à jouir des fruits de la terre et de la rosée du ciel?

Il est certain que les bêtes peuvent faire des progrès; mais mille obstacles particuliers s'y opposent, et d'ailleurs il est apparemment un terme qu'elles ne franchiront jamais.

La mémoire ne conserve les traces des sensations et des jugemens qui en sont la suite, qu'autant que celles-ci ont eu le degré de force qui produit l'attention vive. Or les

bêtes vêtues par la nature, ne sont guère excitées à l'attention que par les besoins de l'appétit et de l'amour. Elles n'ont pas de ces besoins de convention qui naissent de l'oisiveté et de l'ennui. La nécessité d'être émus se fait sentir à nous dans l'état ordinaire de veille, et elle produit cette curiosité inquiète qui est la mère des connaissances. Les bêtes ne l'éprouvent point. Si quelques espèces sont plus sujètes à l'ennui que les autres, la fouine, par exemple, que la souplesse et l'agilité caractérise, ce ne peut pas être pour elles une situation ordinaire, parce que la nécessité de chercher à vivre tient presque toujours leur inquiétude en exercice. Lorsque la chasse est heureuse, et que leur faim est assouvie de bonne heure, elles se livrent par le besoin d'êtres émues à une grande profusion de meurtres inutiles; mais la manière d'être la plus familière à tous ces êtres sentans, est un demi-sommeil pendant lequel l'exercice spontané de l'imagination ne présente que des tableaux vagues qui ne laissent pas de traces profondes dans la mémoire.

Parmi nous, ces hommes grossiers qui sont occupés pendant tout le jour à pourvoir aux besoins de première nécessité, ne restent-ils pas dans un état de stupidité presque pareil à celui des bêtes ? Il en est tel qui n'a jamais eu un nombre d'idées pareil à celui qui forme le système des connaissance d'un renard..

Il faut que le loisir, la société et le langage servent la perfectibilité, sans quoi cette disposition reste stérile. Or, premièrement le loisir manque aux bêtes, comme nous vous l'avons dit. Occupées sans cesse à pourvoir à leurs besoins, et à se défendre contre d'autres animaux ou contre l'homme, elles ne peuvent conserver d'idées acquises

que relativement à ces objets. Secondement, la plupart vivent isolées, et n'ont qu'une société passagère fondée sur l'amour et sur l'éducation de la famille. Celles qui sont attroupées d'une manière plus durable, sont rassemblées uniquement par le sentiment de la crainte. Il n'y a que les espèces timides qui soient dans ce cas, et la crainte qui rapproche ces individus les uns des autres, paraît être le seul sentiment qui les occupe. Telle est l'espèce du cerf, dans laquelle les biches ne s'isolent guère que pour mettre bas, et les cerfs pour refaire leurs têtes.

Dans les espèces mieux armées et plus courageuses, comme les sangliers, les femelles, comme les plus faibles, restent attroupées avec les jeunes mâles. Mais dès que ceux-ci ont atteint l'âge de trois ans, et qu'ils sont pourvus de défenses qui les rassurent, ils quittent la troupe; la sécurité les mène à la solitude; il n'y a donc pas de société proprement dite entre les bêtes. Le sentiment seul de la crainte, et l'intérêt de la défense réciproque ne peuvent porter bien loin leurs connaissances. Elles ne sont pas organisées de manière à multiplier les moyens, ni à rien ajouter à ces armes toujours prêtes qu'elles doivent à la nature. Et peut-on savoir jusqu'où l'usage des mains porteraient les singes s'ils avaient le loisir comme la faculté d'inventer, et si la frayeur continuelle que les hommes leur inspirent ne les retenaient dans l'abrutissement.

A l'égard du langage, il paraît que celui des bêtes est fort borné. Cela doit être, vu leur manière de vivre, puisqu'il y a des sauvages qui ont des arcs et des flèches, et dont cependant la langue n'a pas trois cents mots. Mais quelque borné que soit le langage des bêtes, il existe : on

peut assurer même qu'il est beaucoup plus étendu qu'on ne le suppose communément dans des êtres qui ont un museau alongé ou un bec.

Le langage suppose une suite d'idées et la faculté d'articuler. Quoique parmi les hommes qui articulent des mots, la plupart n'aient point cette suite d'idées, il faut qu'elle ait existé dans l'entendement des premiers qui ont joint ces mots ensemble. Nous avons vu que les bêtes ont, en fait d'idées suivies, tout ce qui est nécessaire pour arranger des mots. Celles de leurs habitudes qui nous paraissent le plus naturelles, ne peuvent s'être formées, comme nous l'avons prouvé, par des inductions liées ensemble par la réflexion, et qui supposent toute l'opération de l'intelligence; mais nous ne remarquons point d'articulation sensible dans leurs cris. Cette apparente uniformité nous fait croire que réellement elles n'articulent point. Il est certain cependant que les bêtes de chaque espèce distinguent très-bien entre elles des sons qui nous paraissent confus. Il ne leur arrive point de s'y méprendre, ni de confondre le cri de la frayeur avec le gémissement de l'amour. Il n'est pas seulement nécessaire qu'elles expriment ces situations tranchées, il faut encore qu'elles en caractérisent les différentes nuances. Le parler d'une mère qui annonce à sa famille qu'il faut se cacher, se dérober à la vue de l'ennemi, ne peut pas être le même que celui qui indique qu'il faut précipiter la fuite. Les circonstances déterminent la nécessité d'une action différente : il faut que la différence soit exprimée dans le langage qui commande l'action. Les expressions sévères, et cependant flatteuses de l'amour, qui soumettent le mâle à la réserve, sans lui ôter l'espérance, ne sont pas les mêmes que celles

qui lui annoncent qu'il peut tout permettre à ses désirs, et que le moment de jouir est arrivé.

Il est vrai que le langage d'action est très-familier aux bêtes; il est même suffisant pour qu'elles se communiquent réciproquement la plupart de leurs émotions : elles ne font donc pas un grand usage de leur langue; leur éducation s'accomplit ainsi que la nôtre en grande partie par l'imitation. Tous les sentimens isolés qui affectent les uns, peuvent être reconnus par les autres aux mouvemens extérieurs qui les caractérisent; mais quoique ce langage d'action serve à exprimer beaucoup, il ne peut pas suffire à tout. Dès que l'instruction est un peu compliquée, l'usage des mots devient nécessaire pour la transmettre. Or, il est certain que les jeunes renards, en sortant du terrier, sont plus précautionnés dans les pays où l'on tend des piéges, que ne le sont les vieux dans ceux où l'on ne cherche point à les détruire : cette science des précautions, qui suppose tant de vues fines et d'inductions éloignées, ne peut pas être acquise dans le terrier par le langage d'action; et sans les mots, l'éducation d'un renard ne peut pas se consommer. Par quel mécanisme, des animaux qui chassent ensemble, s'accordent-ils pour s'attendre, se retrouver, s'aider? Ces opérations ne se feraient pas sans des conventions dont le détail ne peut s'exécuter qu'au moyen d'une langue articulée. La monotonie nous trompe, faute d'habitude et de réflexion.

Lorsque nous entendons des hommes parler ensemble une langue qui nous est étrangère, nous ne sommes point frappés d'une articulation sensible, nous croyons entendre la répétition continuelle des mêmes sons. Le langage des bêtes, quelque varié qu'il puisse être, doit nous pa-

raître encore mille fois plus monotone, parce qu'il nous est infiniment plus étranger; mais quel que soit ce langage des bêtes, il ne peut pas aider beaucoup la perfectibilité dont elles sont douées. La tradition ne sert presque point aux progrès des connaissances. Sans l'écriture, qui appartient à l'homme seul, chaque individu, concentré dans sa propre expérience, serait forcé de recommencer la carrière que son devancier aurait parcourue, et l'histoire des connaissances d'un homme, serait presque celle de la science de l'humanité.

On peut donc présumer que les bêtes ne feront jamais de grands progrès, quoique relativement à certains arts elles puissent en avoir fait. L'architecture des castors pourrait être embellie; la forme des nids d'hirondelles pourrait avoir acquis de l'élégance, sans que nous nous en aperçussions. Mais, en général, les obstacles qui s'opposent aux progrès des espèces sont fort difficiles à vaincre, et ces individus n'empruntent point non plus de la force d'une passion dominante cette activité soutenue qui fait qu'un homme s'élève par le génie fort au-dessus de ses égaux. Les bêtes ont cependant des passions naturelles, et d'autres qu'on peut appeler factices ou de réflexion; celles du premier genre sont l'impression de la faim, les désirs ardens de l'amour, la tendresse maternelle; les autres sont la crainte de la disette, ou l'avarice et la jalousie qui conduit à la vengeance.

L'avarice est une conséquence de la faim précédemment sentie : la réflexion sur ce besoin produit une prévoyance commune à tous les animaux qui sont sujets à manquer. Les carnassiers cachent et enterrent les restes de leur proie pour les trouver au besoin. Parmi les fru-

givores, ceux qui sont organisés de manière à emporter les grains qui leur servent de nourriture, font des provisions auxquelles ils ne touchent que dans le cas de nécessité; tels sont les rats de campagne, les mulots, etc.; mais l'avarice n'est pas une passion féconde en moyens; son exercice se borne à l'amas et à l'épargne.

La jalousie est fille de l'amour : dans les espèces dont les mâles se mêlent indifféremment avec toutes les femelles, elle n'est excitée que par la disette de celles-ci : le besoin de jouir se faisant vivement sentir à tous dans le même tems, il en résulte une rivalité réciproque et générale. Cette passion aveugle fait souvent manquer son objet à ceux qu'elle tourmente. Pendant que la fureur tient les vieux cerfs attachés au combat, un daguet s'approche des biches en tremblant, jouit et s'échappe. La jalousie est plus profonde et plus raisonnée dans les espèces qui s'accouplent : quels que soient les motifs sur lesquels est fondé ce choix mutuel des deux individus, il est certain qu'il se fait, et que l'idée de propriété réciproque s'établit : dès lors la moralité est introduite dans l'amour; les femelles mêmes deviennent susceptibles de jalousie : cette union commencée par l'attrait, et soutenue par le plaisir, est encore resserrée par la communauté des soins qu'exige l'éducation de la famille; mais cet objet étant rempli, l'union cesse. Le printems, en inspirant à ces animaux de nouvelles ardeurs, leur donne des goûts nouveaux. Je n'oserais cependant pas décider si les tourterelles méritent ou non la réputation de constance qu'elles ont acquise; mais si elles sont constantes, au moins est-il sûr qu'elles ne sont pas fidèles. J'en ai vu plusieurs fois faire deux heureux de suite sur une même branche : peut-

être leur constance ne peut-elle être assurée qu'autant qu'elles se permettent l'infidélité.

Quoi qu'il en soit, on peut dire qu'en général l'amour n'est, chez les bêtes, qu'un besoin passager : cette passion, avec tous ses détails, ne les occupe guère qu'un quart de l'année; ainsi elle ne peut pas élever les individus à des progrès bien sensibles. Le tems du désintéressement doit amener l'oubli de toutes les idées que l'irritation des désirs avait fait naître. On remarque seulement que l'expérience instruit les mères sur les choses relatives au bien de leur famille; elles profitent dans un âge plus avancé, des fautes de la jeunesse et de l'imprudence. Une perdrix de trois ou quatre ans choisit, pour faire son nid, une place bien plus avantageuse que ne fait une jeune; elle se place sur un lieu un peu élevé, pour n'avoir point d'inondation à craindre : elle a soin qu'il soit environné d'épines et de ronces qui en rendent l'accès difficile. Lorsqu'elle quitte son nid pour aller manger, elle ne manque pas de dérober ses œufs, en les couvrant avec des feuilles.

Si la tendresse maternelle laisse des traces profondes dans la mémoire des bêtes, c'est que son exercice dure assez long-tems, et que d'ailleurs c'est une des passions qui affectent le plus fortement ces êtres sensibles. Elle produit en eux une activité inquiète et soutenue, une assiduité pénible, et lorsque la famille est menacée, une défense courageuse qui ressemble à un abandon total de soi-même. Je dis *ressemble*, car on ne s'abandonne point entièrement, et dans le moment extrême le moi se fait toujours sentir. Une preuve de cette vérité, c'est que, dans les différentes espèces, la témérité apparente de la mère est toujours proportionnée aux moyens qu'elle a

d'échapper au danger qu'elle paraît braver. La louve et la laie deviennent terribles, lorsqu'elles ont leurs petits à défendre : la biche vient aussi chercher le péril; mais sa faiblesse trahit bientôt son courage, et malgré sa tendre inquiétude, elle est forcée de fuir. La perdrix et la canne sauvage, qui ont une ressource assurée dans la rapidité de leurs ailes, paraissent s'exposer beaucoup plus pour la défense de leurs petits que la poule faisande : le vol pesant de celle-ci la rendrait victime d'un attachement trop courageux.

Cet amour qui paraît si généreux, produit une jalousie qui va jusqu'à la cruauté dans les espèces où il est au plus haut degré. La perdrix poursuit et tue impitoyablement tous les petits de son espèce qui ne sont pas de sa famille. Au contraire la poule faisande, qui abandonne plus aisément les petits qu'elle a couvés, est douée d'une sensibilité générale pour ceux de son espèce; tous ceux qui manquent de mère, ont droit de la suivre.

Qu'est-ce donc, encore une fois, que l'*instinct?* Nous voyons que les bêtes sentent, comparent, jugent, réfléchissent, choisissent, et sont guidées dans toutes leurs démarches par un sentiment d'amour de soi que l'expérience rend plus ou moins éclairé. C'est avec ces facultés qu'elles exécutent les intentions de la nature, qu'elles servent à l'ornement de l'univers, et qu'elles accomplissent la volonté, inconnue pour nous, que le créateur eut en les formant.

DIDEROT.

INTÉRÊT.

INTÉRÊT. (*Morale.*) Ce mot a bien des acceptions dans notre langue : pris dans un sens absolu, et sans lui donner aucun rapport immédiat avec un *individu*, un *corps*, un *peuple*, il signifie ce vice qui nous fait chercher nos avantages au mépris de la justice et de la vertu, et c'est une vile ambition ; c'est l'avarice, la passion de l'argent, comme dans ces vers de la *Pucelle* :

> Et l'intérêt, ce vil roi de la terre,
> Triste et pensif auprès d'un coffre-fort,
> Vend le plus faible au crime d'un plus fort.

Quand on dit l'intérêt d'un individu, d'un corps, d'une nation, mon intérêt, l'intérêt de l'état, son intérêt, leur intérêt : alors ce mot signifie ce qui importe ou ce qui convient à l'état, à la personne, à moi, etc., en faisant abstraction de ce qui convient aux autres, surtout quand on y ajoute l'adjectif *personnel.*

Dans ce sens, le mot d'*intérêt* est souvent employé, quoique improprement, pour celui d'*amour-propre* ; de grands moralistes sont tombés dans ce défaut, qui n'est pas une petite source d'erreurs, de disputes et d'injures.

L'amour-propre ou le désir continu du bien-être, l'attachement à notre être, est un effet nécessaire de notre constitution, de notre instinct, de nos sensations, de nos réflexions, un principe qui, tendant à notre conservation,

et répondant aux vues de la nature, serait plutôt vertueux que vicieux dans l'état de nature.

Mais l'homme né en société tire de cette société des avantages qu'il doit payer par des services : l'homme a des devoirs à remplir, des lois à suivre, l'amour-propre des autres à ménager.

Son amour-propre est alors juste ou injuste, vertueux ou vicieux; et selon les différentes qualités il prend différentes dénominations : on a vu celle d'intérêt, d'intérêt personnel, et dans quel sens.

Lorsque l'amour-propre est trop l'estime de nous-mêmes et le mépris des autres, il s'appelle *orgueil* : lorsqu'il veut se répandre au-dehors, et sans mérite occuper les autres de lui, on l'appelle *vanité*.

Dans ces différens cas l'amour-propre est désordonné, c'est-à-dire, hors de l'ordre.

Mais cet amour-propre peut inspirer des passions, chercher des plaisirs inutiles à l'ordre, à la société; alors il est bien éloigné d'être un principe vicieux.

L'amour d'un père pour ses enfans est une vertu, quoiqu'il s'aime en eux, quoique le souvenir de ce qu'il a été, et la prévoyance de ce qu'il sera, soient les principaux motifs des secours qu'il leur donne.

Les services rendus à la patrie, seront toujours des actions vertueuses, quoiqu'elles soient inspirées par le désir de conserver notre bien-être, ou par l'amour de la gloire.

L'amitié sera toujours une vertu, quoiqu'elle ne soit fondée que sur le besoin qu'une âme a d'une autre âme.

La passion de l'ordre, de la justice, sera la première vertu, le véritable héroïsme, quoiqu'elle ait sa source dans l'amour de nous-mêmes.

Voilà des vérités qui ne devraient être que triviales et jamais contestées; mais une classe d'hommes du dernier siècle a voulu faire de l'amour-propre un principe toujours vicieux; c'est en partant d'après cette idée que Nicole a fait vingt volumes de morale, qui ne sont qu'un assemblage de sophismes méthodiquement arrangés et lourdement écrits.

Pascal même, le grand Pascal, a voulu regarder en nous comme une imperfection ce sentiment de l'amour de nous-mêmes que Dieu nous a donné, et qui est le mobile éternel de notre être. La Rochefoucault, qui s'exprimait avec précision et avec grâce, a écrit presque dans le même esprit que Pascal et Nicole; il ne reconnaît plus de vertus en nous, parce que l'amour-propre est le principe de nos actions. Quand on n'a aucun intérêt de faire les hommes vicieux; quand on n'aime que les ouvrages qui renferment des idées précises, on ne peut lire son livre sans être blessé de l'abus presque continuel qu'il fait des mots *amour-propre*, *orgueil*, *intérêt*, *etc.* Ce livre a eu beaucoup de succès malgré ce défaut et ses contradictions, parce que ses maximes sont souvent vraies dans un sens; parce que l'abus des mots n'a été aperçu que par fort peu de gens; parce qu'enfin le livre était en maximes: c'est la folie des moralistes de généraliser leurs idées, de faire des maximes. Le public aime les maximes, parce qu'elles satisfont la paresse et la présomption; elles sont souvent le langage des charlatans répété par les dupes. Ce livre de La Rochefoucault, celui de Pascal, qui étaient entre le mains de tout le monde, ont insensiblement accoutumé le public français à prendre toujours le mot *d'amour-propre* en mauvaise part; il n'y a pas long-tems qu'un petit nombre

d'hommes commence à n'y plus attacher nécessairement les idées de vice, d'orgueil, etc.

Milord Schaftesbury a été accusé de ne compter dans l'homme l'amour-propre pour rien, parce qu'il donne continuellement l'amour de l'ordre, l'amour du beau moral, la bienveillance, pour nos principaux mobiles; mais on oublie qu'il regarde cette bienveillance, cet amour de l'ordre, et même le sacrifice le plus entier de soi-même, comme des effets de notre amour-propre. Cependant il est certain que Milord Schaftesbury exige un désintéressement qui ne peut être; et il ne voit pas assez que ces nobles effets de l'amour-propre, l'amour de l'ordre, du beau moral, la bienveillance, ne peuvent qu'influer bien peu sur les actions des hommes vivant dans les sociétés corrompues.

L'auteur du livre de l'*Esprit* a été fort accusé en dernier lieu, d'établir qu'il n'y a aucune vertu; et on ne lui a pas fait ce reproche pour avoir dit que la vertu est purement l'effet des conventions humaines, mais pour s'être presque toujours servi du mot d'*intérêt* à la place de celui d'*amour-propre* : on ne connaît pas assez la force de la liaison des idées, et combien un certain son rappelle nécessairement certaines idées; on est accoutumé à joindre au mot d'*intérêt*, des idées d'avarice et de bassesse; il les rappelle encore quelquefois quand on voit qu'il signifie *ce qui nous importe*, *ce qui nous convient* : mais quand même il ne rappellerait pas ces idées, il ne signifie pas la même chose que le mot *amour-propre*.

Dans la société, dans la conversation, l'abus des mots *amour-propre*, *orgueil*, *intérêt*, *vanité*, est encore bien plus fréquent; il faut un prodigieux fonds de justice,

pour ne pas donner à l'amour-propre de nos semblables, qui ne s'abaissent pas devant nous, et qui nous disputent quelque chose, ces noms de *vanité*, *d'intérêt*, *d'orgueil*.

DIDEROT.

INTÉRÊT. (*Littérature.*) L'intérêt, dans un ouvrage de littérature, naît du style, des incidens, des caractères, de la vraisemblance, et de l'enchaînement.

Imaginez les situations les plus pathétiques, si elles sont mal amenées, vous n'intéresserez pas.

Conduisez votre poëme avec tout l'art imaginable ; si les situations en sont froides, vous n'intéresserez pas.

Sachez trouver des situations et les enchaîner ; si vous manquez du style qui convient à chaque chose, vous n'intéresserez pas.

Sachez trouver des situations, les lier, les colorier ; si la vraisemblance n'est pas dans le tout, vous n'intéresserez pas.

Or, vous ne serez vraisemblant, qu'en vous conformant à l'ordre général des choses, lorsqu'il se plaît à combiner des incidens extraordinaires.

Si vous vous en tenez à la peinture de la nature commune, gardez partout la même proportion qui y règne.

Si vous vous élevez au-dessus de cette nature, et que vos êtres soient poétiques, agrandis ; que tout soit réduit au modèle que vous aurez choisi, et que tout soit agrandi en même proportion : il serait ridicule de mettre une gerbe de petits épis, tels qu'ils croissent dans nos champs, sous le bras d'une Cérès à qui l'on aurait donné sept à huit pieds de haut.

J'ai entendu dire à des gens d'un goût faible et mesquin, et qui ramenant tout à l'imitation rigoureuse de la nature, regardaient d'un œil de mépris les miracles de la fiction; jamais femme s'est-elle écriée, comme Didon?

At pater omnipotens adigat me fulmine ad umbras,
Pallentes umbras erebi noctemque profundam,
Ante pudor quam te violo aut tua jura resolvo!

« Que le père des dieux me frappe de sa foudre; qu'il me précipite chez les ombres, chez les pâles ombres de l'érèbe et dans la nuit profonde, avant, ô pudeur, que je renonce à toi, et que je viole tes lois sacrées! »

Ils n'entendaient rien à ce ton emphatique, faute de connaître la vraie proportion des figures de l'*Énéide*; ils rejetaient de ce morceau tout ce qui caractérise le génie, le premier et le second vers, et ils ne s'accommodaient que de la simplicité du dernier. Ce poëme était sans intérêt pour eux.

DIDEROT.

INTÉRÊT. (*Belles-Lettres*, *Poésie.*) Affection de l'âme qui lui est chère, et qui l'attache à son objet. Dans un récit, dans une peinture, dans une scène, dans un ouvrage d'esprit en général, c'est l'attrait de l'émotion qu'il nous cause, ou le plaisir que nous éprouvons à en être émus de curiosité, d'inquiétude, de pitié, d'admiration, etc.

J'ai déjà distingué ailleurs l'intérêt de l'art et celui de la chose.

L'art nous attache, ou par le plaisir de nous trouver

nous-mêmes assez éclairés, assez sensibles pour en saisir les finesses, pour en admirer les beautés; ou par le plaisir de voir dans nos semblables ces talens, cette âme, ce génie ce don de plaire, d'émouvoir, d'instruire, de persuader, etc. Ce plaisir augmente à mesure que l'art présente plus de difficultés et suppose plus de talens. Mais il s'affaiblirait bientôt s'il n'était pas soutenu par l'intérêt de la chose; et tout seul, il est trop léger pour valoir le peine qu'il donne. Le poëte aura donc soin de choisir des sujets qui, par leur agrément ou leur utilité, soient dignes d'exercer son génie; sans quoi l'abus du talent changerait en un froid dédain ce premier mouvement de surprise et d'admiration que la difficulté vaincue aurait causé.

L'*intérêt* de la chose n'est pas moins relatif à l'amour de nous-mêmes, que l'intérêt de l'art, soit que la poésie, par exemple, prenne pour objets des êtres comme nous, doués d'intelligence et de sentiment, ou des êtres sans vie et sans âme, c'est toujours par une relation qui nous est personnelle que ce sentiment nous saisit. Il est seulement plus ou moins vif, selon que le rapport qu'il suppose de l'objet à nous, est plus ou moins direct et sensible.

Le rapport des objets avec nous-mêmes est de ressemblance ou d'influence: de ressemblance, par les qualités qui les rapprochent de notre condition; d'influence, par l'idée du bien ou du mal qui peut nous en arriver, et d'où naît le délire ou la crainte.

J'ai fait voir, en parlant des *mouvemens du style* et des moyens de l'animer, comme la poésie nous met partout en société avec nos semblables, en atribuant à tout ce qui peut avoir quelque apparence de sensibilité, une

âme pareille à la nôtre. Il n'est donc pas difficile de concevoir par quelle ressemblance deux jeunes arbrisseaux qui étendent leurs branches pour les entrelacer, deux ruisseaux, qui par mille détours cherchent la pente qui les rapproche, participent à l'intérêt que nous inspirent deux amans. Qu'on se demande à soi-même d'où naît le plaisir délicat et vif que nous fait le tableau de la belle saison, lorsque la terrre est *en amour*, comme disent si bien les laboureurs; que l'on se demande d'où naît l'impression de mélancolie que fait sur nous l'image de l'automne, lorsque les forêts et les champs se dépouillent, et que la nature semble dépérir de vieillesse; on trouvera que le printems nous invite à des noces universelles, et l'automne à des funéraillet, et que nous y assistons à peu près comme à celles de nos pareils.

Lorsque la peinture d'un paysage riant et paisible vous cause une douce émotion, une rêverie agréable, consultez-vous et vous trouverez que, dans ce moment, vous vous supposez assis au pied de ce hêtre, au bord de ce ruisseau, sur cette herbe tendre et fleurie, au milieu de ces troupeaux, qui, de retour le soir au village, vous donneront un lait délicieux. Si ce n'est pas vous, c'est un de vos semblables que vous croyez voir dans cet état fortuné; mais son bonheur est si près de vous, qu'il dépend de vous d'en jouir, et cette pensée est pour vous ce qu'est pour l'avare la vue de son or, l'équivalent de la jouissance. Mais à ce tableau que vous présente la nature, le poëte sait qu'il manque quelque chose. Il place une bergère au bord du ruisseau; il la fait jeune et jolie, ni trop négligée, de peur de blesser votre délicatesse, ni trop parée, de peur de détruire votre illusion. Il lui

donne un air simple et naïf, car il sait que vous aimez un cœur facile à séduire. Il lui donne une voix touchante, organe d'une âme sensible; et il la peint se mirant dans l'eau et mêlant des fleurs à ses cheveux, comme pour vous annoncer qu'elle a ce désir de plaire qui suppose le besoin d'aimer. S'il veut rendre le tableau plus piquant, il placera non loin d'elle un bocage sombre, où vous croirez qu'il est facile de l'attirer. Il feindra même qu'un berger l'y appelle : vous le verrez entre les arbres, le feu du désir dans les yeux; et un mouvement confus de jalousie se mêlera, si elle sourit, au sentiment qu'elle vous inspire.

Je suppose, au contraire, que le poëte veuille vous causer une sombre mélancolie, c'est un désert qu'il vous peindra. Le bruit d'un torrent qui se précipite sur des rochers, qui va dormir dans des gouffres, trouble seul, dans ce lieu sauvage, le silence de la nature. Vous y voyez des chênes brisés par la foudre, mais que la hache a respectés; des montagnes, couronnées de frimas, terminent l'horizon; de tous les oiseaux, l'aigle seul ose y déposer les fruits de ses amours. Il vole tenant dans ses griffes un tendre agneau enlevé à sa mère, et dont le bêlement timide se fait entendre dans les airs; cependant l'aigle aux ailes étendues arrive joyeux de sa proie; il la dépouille, la déchire, la partage à ses petits. Plus bas la louve alaite les siens, et, dans les yeux de cette bête féroce, l'amour maternel se peint avec douceur. Ces deux actions toutes simples concourent avec l'image du lieu à exciter dans l'âme cette crainte que les enfans aiment si fort à éprouver, et dont l'homme, qui est toujours enfant par le cœur, ne dédaigne pas de jouir encore.

Le désir d'être auprès de la bergère vous attachait au premier tableau ; le plaisir secret de n'être pas au bord de ce torrent, au pied de ces rochers, parmi ces animaux terribles, vous attache au second ; car il n'est pas moins doux de contempler les maux dont on est exempt, que de voir les biens dont on peut jouir.

Dans l'un et l'autre de ces tableaux on voit la nature intéressante ; mais lequel des deux est celui de la belle nature ? C'est ce qui n'importe guère au poëte ; car la beauté poétique n'est autre chose que l'*intérêt*, et pour lui la belle nature est celle dont l'imitation nous émeut comme nous voulons être émus. Et dans quel autre sens dirait-on que ce ce désert est un beau désert, que ce paysage est un beau paysage ? Lorsqu'on lit dans Homère que le prêtre d'Apollon, à qui les Grecs avaient refusé de rendre sa fille, *s'en allait*, *en silence*, *le long du rivage de la mer*, *dont les flots faisaient un grand bruit* ; à la sensation que fait le vague de cette peinture, chacun s'écrie, cela est beau ! Et certainement on ne veut pas dire que ce rivage est un beau rivage, que cette mer est une belle mer ; car si l'on écarte l'image de ce père affligé qui *s'en allait en silence*, le reste du tableau n'est plus rien. Il est donc vrai qu'en poésie rien n'est beau que par les rapports des détails avec l'ensemble, et de l'ensemble avec nous-mêmes.

D'où vient que la nature, embellie dans la réalité, devient si souvent insipide à l'imitation ? D'où vient que la nature inculte et brute nous enchante dans l'imitation et nous déplaît dans la réalité ? Que l'on représente soit en peinture, soit en poésie, ce palais dont vous admirez la symétrie et la magnificence, il ne vous cause aucune

émotion : qu'on vous retrace les ruines d'un vieil édifice, vous êtes saisi d'un sentiment confus que vous chérissez, sans en démêler la cause. Pourquoi cela? Pourquoi? c'est que l'un de ces tableaux est pathétique, et que l'autre ne l'est pas; que celui-ci ne réveille en vous aucune idée qui vous émeuve, et que celui-là tient à des choses qui vous donnent à réfléchir. Des générations qui ont disparu de la terre, des ravages du tems auquel rien n'échappe, les monumens de l'orgueil qu'il a ruinés, la vieillesse, la destruction, tout cela vous ramène à vous-même. On ne lit pas sans émotion la réponse de Marius à l'envoyé du gouverneur de Lybie : « Tu diras à Sextilius que tu as vu Marius assis au milieu des ruines de Carthage. » Je demandais à un voyageur qui avait parcouru la Grèce, encore célèbre par les débris de ses monumens, je lui demandais, dis-je, si ces lieux étaient fréquentés. « Nous n'y avons trouvé, me dit-il, que le tems qui démolissait en silence. » Cette réponse me saisit.

Examinez tout ce que l'on appelle tableaux pathétiques dans la nature, il semble qu'on y lise la même inscription qui fut gravée sur une pyramide, élevée en mémoire d'une éruption du Vésuve. *Posteri, posteri vestra res agitur.* C'est à ce grand caractère qu'on distingue ce qui porte avec soi un *intérêt* universel et durable.

Quæque olim jubeant natos meminisse parentes.

(Ovide.)

En général, la nature qui ne dit rien à l'âme, qui n'y excite aucun sentiment, ou qui la rebute et la révolte par des impressions qu'elle fuit, va contre l'intention du

poëte, et doit être bannie de la poésie. Celle, au contraire, dont nous sommes émus, comme il veut que nous le soyons et comme nous aimons à l'être, est celle qu'il doit imiter. Si donc il veut inspirer la crainte ou le désir, l'envie ou la pitié, la joie ou la mélancolie, qu'il interroge son âme : il est certain que, pour se bien conduire, il n'a qu'à se bien consulter.

Cette règle est encore plus sûre dans le moral que dans le physique; car celui-ci ne peut agir sur l'âme que par des rapports éloignés, et qui ne sont pas également sensibles pour tous les esprits ; au lieu que dans le moral l'âme agit immédiatement sur l'âme: rien n'est si près de l'homme que l'homme même.

Qu'un poëte décrive un incendie, l'image des flammes et des débris nous affectera plus ou moins, selon que nous avons l'imagination plus ou moins vive, et le plus grand nombre même en sera faiblement ému. Mais qu'il nous présente simplement, sur un balcon de la maison qui brûle, une mère tenant son enfant dans ses bras, et luttant contre la nature, pour se résoudre à le jeter, plutôt que de le voir consumé avec elle par les flammes qui l'environnent : qu'il la présente mesurant tour à tour, avec des yeux égarés, l'effrayante hauteur de la chute et le peu d'espace, plus effrayant encore, qui la sépare des feux dévorans; tantôt élevant son enfant vers le ciel avec les regards de l'ardente prière, tantôt prenant avec violence la résolution de le laisser tomber, et le retenant tout à coup avec le cri du désespoir et des entrailles maternelles, alors le pressant dans son sein et le baignant de ses larmes, et, dans l'instant même, se refusant à ses innocentes caresses qui lui déchirent le cœur; ah! qui ne sent l'effet ter-

rible que ce tableau doit faire, s'il est peint avec vérité.

Combien de peintures physiques dans l'*Iliade* ! en est-il une seule dont l'impression soit aussi générale que celle des adieux d'Hector et d'Andromaque, et de la scène de Priam aux pieds d'Achille, demandant le corps de son fils ?

Il arrive quelquefois au théâtre qu'un bon mot détruit l'effet d'un tableau pathétique ; et le penchant de certains esprits, de la plus vile espèce, à tourner tout en ridicule, est ce qui éloigne le plus nos poëtes de cette simplicité sublime, si difficile à saisir et si facile à parodier. Mais il faut avoir le courage d'écrire pour les âmes sensibles, sans nul égard pour cette malignité froide et basse, qui cherche à rire où la nature invite à pleurer.

Lorsque, pour la première fois, on exposa sur la scène le tableau des enfans d'Inès aux genoux d'Alphonse, deux mauvais plaisans auraient suffi pour en détruire l'illusion. Un prince, qui connaissait la légéreté de l'esprit français, avait même conseillé à La Motte de retrancher cette belle scène. La Motte osa ne pas l'en croire. Il avait peint ce que la nature a de plus tendre et de plus touchant ; et, toutes les fois qu'on n'aura que les parodistes à craindre, il faut avoir comme lui le courage de les braver.

Il en est des objets qui élèvent l'âme comme de ceux qui l'attendrissent : la générosité, la constance, le mépris de l'infortune, de la douleur et de la mort, le dévouement de soi-même au bien de la patrie, à l'amour ou à l'amitié, tous les sentimens courageux, toutes les vertus héroïques, produisent sur nous des effets infaillibles ; mais vouloir que la poésie n'imite que ces beautés, c'est vouloir que la peinture n'emploie que les couleurs de

l'arc-en-ciel. Que les partisans de la belle nature nous disent donc si Racine et Corneille ont mal fait de peindre Narcisse et Félix, Mathan et Cléopâtre dans *Rodogune*. Il peut y avoir quelques beautés naturelles dans Cléopâtre, dont le caractère a de la force et de la hauteur; mais dans l'indigne politique et la dureté de Félix, dans la perfidie et la scélératesse de Mathan, dans la fourberie, la noirceur et la bassesse de Narcisse, où trouver la belle nature? Il faut renoncer à cette idée, et nous réduire à l'intention du poëte, règle unique, règle universelle et qui ramène tout au but de l'intérêt.

Mais l'*intérêt* le plus vif, le plus attachant, le plus fort, est celui de l'action dramatique.

MARMONTEL.

INTOLÉRANCE.

INTOLÉRANCE. (*Morale.*) Ce mot s'entend communément de cette passion féroce qui porte à haïr et à persécuter ceux qui sont dans l'erreur. Mais pour ne pas confondre des choses fort diverses, il faut distinguer deux sortes d'intolérance, l'ecclésiastique et la civile.

L'intolérance ecclésiastique consiste à regarder comme fausse toute autre religion que celle que l'on professe, et à le démontrer sur les toits, sans être arrêté par aucune terreur, par aucun respect humain, au hasard même de perdre la vie. Il ne s'agira point dans cet article de cet

héroïsme qui a fait tant de martyrs dans tous les siècles de l'Église.

L'intolérance civile consiste à rompre tout commerce et à poursuivre, par toutes sortes de moyens violens, ceux qui ont une façon de penser sur Dieu et sur son culte autre que la nôtre.

Quelques lignes détachées de l'Écriture sainte, des Pères, des conciles, suffiront pour montrer que l'intolérant pris en ce dernier sens, est un méchant homme, un mauvais chrétien, un sujet dangereux, un mauvais politique, et un mauvais citoyen.

Mais avant que d'entrer en matière, nous devons dire, à l'honneur de nos théologiens catholiques, que nous en avons trouvé plusieurs qui ont souscrit, sans la moindre restriction, à ce que nous allons exposer d'après les autorités les plus respectables.

Tertullien dit, apolog. ad scapul. : *Humani juris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit, colere; nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem quæ spontè suscipi debeat, non vi; cùm et hostiæ ab animo lubenti expostulentur.*

Voilà ce que les chrétiens faibles et persécutés représentaient aux idolâtres qui les traînaient aux pieds de leurs autels.

Il est impie d'exposer la religion aux imputations odieuses de tyrannie, de dureté, d'injustice, d'insociabilité, même dans le dessein d'y ramener ceux qui s'en seraient malheureusement écartés.

L'esprit ne peut acquiescer qu'à ce qui lui paraît vrai; le cœur ne peut aimer que ce qui lui semble bon. La

violence fera de l'homme un hypocrite, s'il est faible; un martyr, s'il est courageux. Faible ou courageux, il sentira l'injustice de la persécution et s'en indignera.

L'instruction, la persuasion et la prière, voilà les seuls moyens légitimes d'étendre la religion.

Tout moyen qui excite la haine, l'indignation et le mépris, est impie.

Tout moyen qui réveille les passions et qui tient à des vues intéressées, est impie.

Tout moyen qui relâche les liens naturels et éloigne les pères des enfans, les frères des frères, les sœurs des sœurs, est impie.

Tout moyen qui tendrait à soulever les hommes, à armer les nations et tremper la terre de sang, est impie.

Il est impie de vouloir imposer des lois à la conscience, règle universelle des actions. Il faut l'éclairer et non la contraindre.

Les hommes qui se trompent de bonne foi sont à plaindre, jamais à punir.

Il ne faut tourmenter ni les hommes de bonne foi, ni les hommes de mauvaise foi, mais en abandonner le jugement à Dieu.

Si l'on rompt le lien avec celui qu'on appelle impie, on rompra le lien avec celui qu'on appellera avare, impudique, ambitieux, colère, vicieux. On conseillera une rupture aux autres, et trois ou quatre intolérans suffiront pour déchirer toute la société.

Si l'on peut arracher un cheveu à celui qui pense autrement que nous, on pourra disposer de sa tête, parce qu'il n'y a point de limite à l'injustice. Ce sera ou l'intérêt, ou le fanatisme, ou le moment, ou la circonstance

qui décidera du plus ou du moins de mal qu'on se permettra.

Si un prince infidèle demandait aux missionnaires d'une religion intolérante comment elle en use avec ceux qui n'y croient point, il faudrait ou qu'ils avouassent une chose odieuse, ou qu'ils mentissent, ou qu'ils gardassent un honteux silence.

Qu'est-ce que le Christ a recommandé à ses disciples, en les envoyant chez les nations? est-ce de tuer ou de mourir? est-ce de persécuter ou de souffrir?

Saint-Paul écrivait aux Thessaloniciens : *Si quelqu'un vient vous annoncer un autre esprit, vous prêcher un autre évangile, vous le souffrirez.* Intolérans, est-ce ainsi que vous en usez, même avec celui qui n'annonce rien, ne propose rien, ne prêche rien?

Il écrivait encore : *Ne traitez point en ennemi celui qui n'a pas les mêmes sentimens que vous, mais avertissez-le en frère.* Intolérans, est-ce là ce que vous faites?

Si vos opinions vous autorisent à me haïr, pourquoi mes opinions ne m'autoriseront-elles pas à vous haïr aussi?

Si vous criez, c'est moi qui ai la vérité de mon côté, je crierai aussi haut que vous, c'est moi qui ai la vérité de mon côté; mais j'ajouterai : et qu'importe qui se trompe ou de vous ou de moi, pourvu que la paix soit entre nous? Si je suis aveugle, faut-il que vous frappiez un aveugle au visage?

Si un intolérant s'expliquait nettement sur ce qu'il est, quel est le coin de la terre qui ne lui fût fermé? et quel est l'homme sensé qui osât aborder le pays qu'habite l'intolérant?

On lit dans Origène, dans Minutius-Félix, dans les Pères des trois premiers siècles: *La religion se persuade et ne se commande pas. L'homme doit être libre dans le choix de son culte; le persécuteur fait haïr son Dieu; le persécuteur calomnie sa religion.* Dites-moi si c'est l'ignorance ou l'imposture qui a fait ces maximes.

Dans un état intolérant, le prince ne serait qu'un bourreau aux gages du prêtre. Le prince est le père commun de ses sujets; et son apostolat est de les rendre tous heureux.

S'il suffisait de publier une loi pour être en droit de sévir, il n'y aurait point de tyrans.

Il y a des circonstances où l'on est aussi fortement persuadé de l'erreur que de la vérité. Cela ne peut être contesté que par celui qui n'a jamais été sincèrement dans l'erreur.

Si votre vérité me proscrit, mon erreur que je prends pour la vérité, vous proscrira.

Cessez d'être violens, ou cessez de reprocher la violence aux païens et aux musulmans.

Lorsque vous haïssez votre frère, et que vous prêchez la haine à votre prochain, est-ce l'esprit de Dieu qui vous inspire?

Le Christ a dit: *Mon royaume n'est pas de ce monde*; et vous, son disciple, vous voulez tyranniser ce monde!

Il a dit: *Je suis doux et humble de cœur*; êtes-vous doux et humble de cœur?

Il a dit: *Bienheureux les débonnaires, les pacifiques et les miséricordieux.* Sondez votre conscience, et voyez si vous méritez cette bénédiction; êtes-vous débonnaire, pacifique, miséricordieux?

Il a dit : *Je suis l'agneau qui a été mené à la boucherie sans se plaindre* ; et vous êtes tout prêt à prendre le couteau du boucher, et à égorger celui pour qui le sang de l'agneau a été versé.

Il a dit : *Si l'on vous persécute, fuyez* ; et vous chassez ceux qui vous laissent dire, et qui ne demandent pas mieux que de paître doucement à côté de vous.

Il a dit : *Vous voudriez que je fisse tomber le feu du ciel sur vos ennemis : vous ne savez quel esprit vous anime ;* et je vous le répète avec lui, intolérans, vous ne savez quel esprit vous anime.

Écoutez Saint-Jean : *Mes petits enfans , aimez-vous les uns les autres.*

Saint Athanase ; « s'ils persécutent, cela seul est une preuve manifeste qu'ils n'ont ni piété, ni crainte de Dieu.

C'est le propre de la piété, non de contraindre, mais de persuader, à l'imitation du Sauveur, qui laissait à chacun la liberté de le suivre. Pour le diable, comme il n'a pas la vérité, il vient avec des haches et des coignées. »

Saint Jean Chrysostôme : « Jésus-Christ demande à ses disciples s'ils veulent s'en aller aussi; parce que ce doivent être les paroles de celui qui ne fait point de violence. »

Salvien : « Ces hommes sont dans l'erreur, mais ils y sont sans le savoir. Ils se trompent parmi nous, mais ils ne se trompent pas parmi eux. Ils s'estiment si bons catholiques qu'ils nous appellent hérétiques. Ce qu'ils sont à notre égard, nous le sommes au leur ; ils errent, mais à bonne intention. Quel sera leur sort à venir? il n'y a que le grand juge qui le sache. En attendant, il les tolère. »

Saint-Augustin : « Que ceux-là vous maltraitent, qui ignorent avec quelle peine on trouve la vérité, et combien il est difficile de se garantir de l'erreur. Que ceux-là vous maltraitent, qui ne savent pas combien il est rare et pénible de surmonter les fantômes de la chair. Que ceux-là vous maltraitent, qui ne savent pas combien il faut gémir et soupirer pour comprendre quelque chose de Dieu. Que ceux-là vous maltraitent, qui ne sont point tombés dans l'erreur.

Saint-Hilaire. *Vous vous servez de la contrainte dans une cause où il ne faut que la raison; vous employez la force où il ne faut que la lumière.*

Les constitutions du pape Saint-Clément. *Le Sauveur a laissé aux hommes l'usage de leur libre arbitre, ne les punissant pas d'une mort temporelle, mais les assignant en l'autre monde pour y rendre compte de leurs actions.*

Les Pères d'un concile de Tolède. *Ne faites à personne aucune sorte de violence, pour l'amener à la foi; car Dieu fait miséricorde à qui il veut, et il endurcit qui il lui plaît.*

On remplirait des volumes de ces citations trop oubliées des chrétiens de nos jours.

Saint Martin se repentit toute sa vie d'avoir communiqué avec des persécuteurs d'hérétiques.

Les hommes sages ont tous désapprouvé la violence que l'empereur Justinien fit aux Samaritains.

Les écrivains qui ont conseillé les lois pénales contre l'incrédulité, ont été détestés.

Dans ces derniers tems, l'apologiste de la révocation de l'édit de Nantes, a passé pour un homme de sang,

avec lequel il ne fallait pas partager le même toît.

Quelle est la voix de l'humanité? est-ce celle du persécuteur qui frappe, ou celle du persécuté qui se plaint?

Si un prince incrédule a un droit incontestable à l'obéissance de son sujet, un sujet mécréant a un droit incontestable à la protection de son prince. C'est une obligation réciproque.

Si le prince dit que le sujet mécréant est indigne de vivre, n'est-il pas à craindre que le sujet ne dise que le prince infidèle est indigne de régner? Intolérans, hommes de sang, voyez les suites de vos principes et frémissez-en. Hommes que j'aime, quels que soient vos sentimens; c'est pour vous que j'ai recueilli ces pensées, que je vous conjure de méditer. Méditez-les, et vous abdiquerez un système atroce qui ne convient ni à la droiture de l'esprit ni à la bonté du cœur.

Opérez votre salut. Priez pour le mien, et croyez que tout ce que vous vous permettez au-delà est d'une injustice abominable aux yeux de Dieu et des hommes.

Le Chevalier DE JAUCOURT.

INTOLÉRANT.

INTOLÉRANT. (*Morale.*) C'est celui qui oublie qu'un homme est son semblable, et qui le traite comme une bête cruelle, parce qu'il a une opinion différente de la sienne. La religion sert de prétexte à cette injuste tyrannie, dont l'effet est de ne pouvoir souffrir une façon de penser différente de la sienne, tandis que sa véritable source vient de l'aveuglement, de la présomption, et de la méchanceté du cœur humain. Elle est si grande cette méchanceté, que toute homme de lettres, qui cherche ici-bas le repos, doit sans cesse prier Dieu de lui faire trouver grâce auprès des intolérans; ceux de cet ordre ne sont pas d'ordinaire les plus habiles, et les plus zélés ne sont pas toujours les plus gens de bien ; mais les gouverneurs des états doivent tenir pour bons sujets tous les habitans pacifiques. Un seul est notre docteur, savoir Jésus-Christ, et nous sommes tous frères, dit l'Écriture.

L'*intolérant* doit être regardé dans tous les lieux du monde comme un homme qui sacrifie l'esprit et les préceptes de sa religion à son orgueil; c'est le téméraire qui croit que l'arche doit être soutenue par ses mains; c'est presque toujours un homme sans religion, et à qui il est plus facile d'avoir du zèle que des *mœurs*.

Le Chevalier DE JAUCOURT.

INTRÉPIDITÉ.

INTRÉPIDITÉ. (*Morale.*) Force extraordinaire de l'âme, qui l'élève au-dessus des troubles, des désordres, et des émotions que la vue des grands périls pourrait exciter en elle; et c'est par cette force que les héros se maintiennent en un état paisible, et conservent l'usage libre de leur raison dans les accidens les plus surprenans et les plus terribles.

L'intrépidité doit soutenir le cœur dans les conjurations, au lieu que la seule valeur lui fournit toute la fermeté qui lui est nécessaire dans les périls de la guerre.

Souvent entre l'homme intrépide et le furieux il n'est de différence visible que la cause qui les anime. Celui-ci pour des biens frivoles, pour des honneurs chimériques qu'on achèterait encore trop cher par un simple désir, sacrifiera ses amusemens, sa tranquillité, sa vie même. L'autre au contraire connaît le prix de son existence, les charmes du plaisir, et la douceur du repos : il y renoncera cependant pour affronter les hasards, les souffrances, et la mort même, si la justice et son devoir l'ordonnent; mais il n'y renoncera qu'à ce prix. Sa vertu lui est plus chère que sa vie, que ses plaisirs et son repos; mais c'est le seul avantage qu'il préfère à tous ceux-là.

Un moyen propre à redoubler l'intrépidité, c'est d'être homme de bien. Votre conscience alors vous donnant une

douce sécurité sur le sort de l'autre vie, vous en serez plus disposé à faire, s'il en est besoin, le sacrifice de celle-ci. « Dans une bataille, dit Xénophon, ceux qui craignent le plus les dieux, sont ceux qui craignent le moins les hommes. »

Pour ne point redouter la mort, il faut avoir des mœurs bien pures, ou être un scélérat bien aveuglé par l'habitude du crime. Voilà deux moyens pour ne pas fuir le danger : choisissez.

Le Chevalier DE JAUCOURT.

INTRIGUE.

INTRIGUE. (*Belles-Lettres.*) Assemblage de plusieurs événemens ou circonstances qui se rencontrent dans une affaire, et qui embarrasent ceux qui y sont intéressés.

Ce mot vient du latin *intricare*, et celui-ci, suivant Nonius, de *triœ*, entrave qui vient du grec θρίηες, *cheveux : quod pullos gallinaceos involvant et impediant capilli.* Tripand adopte cette conjecture, et assure que ce mot se dit proprement des poulets qui ont les pieds empêtrés parmi des cheveux, et qu'il vient du grec εν, θρίξ, *cheveux.*

Intrigue, dans ce sens, est le nœud ou la conduite d'une pièce dramatique, ou d'un roman, c'est-à-dire, le plus haut point d'embarras où se trouvent les principaux personnages, par l'artifice ou la fourbe de certaines per-

sonnes, et par la rencontre de plusieurs événemens fortuits qu'ils ne peuvent débrouiller.

Il y a toujours deux desseins dans la tragédie, la comédie ou le poëme épique. Le premier et le principal est celui du héros; le second comprend tous les desseins de ceux qui s'opposent à ses prétentions. Ces causes opposées produisent aussi des effets opposés, savoir, les efforts du héros pour l'exécution de son dessein, et les efforts de ceux qui lui sont contraires.

Comme ces causes et ces desseins sont le commencement de l'action, de même ces efforts contraires en sont le milieu, et forment une difficulté et un nœud qui fait la plus grande partie du poëme; elle dure autant de tems que l'esprit du lecteur est suspendu sur l'événement de ces efforts contraires. La solution ou dénouement commence, lorsque l'on commence à voir cette difficulté levée et les doutes éclaircis.

Homère et Virgile ont divisé en deux chacun de leurs trois poëmes, et ils ont mis un nœud et un dénouement particulier dans chaque partie.

La première partie de l'*Iliade* est la colère d'Achille, qui veut se venger d'Agamemnon par le moyen d'Hector et des Troyens. Le nœud comprend le combat de trois jours qui se donne en l'absence d'Achille, et consiste, d'une part, dans la résistance d'Agamemnon et des Grecs; et de l'autre, dans l'humeur vindicative et inexorable d'Achille, qui ne lui permet pas de se réconcilier. Les pertes des Grecs et le désespoir d'Agamemnon disposent au dénouement, par la satisfaction qui en revient au héros irrité. La mort de Patrocle, jointe aux offres d'Agamemnon, qui seules avaient été sans effet, lèvent cette

difficulté, et font le dénouement de la première partie. Cette même mort est aussi le commencement de la seconde partie, puisqu'elle fait prendre à Achille le dessein de se venger d'Hector; mais ce héros s'oppose à ce dessein, et cela forme la seconde *intrigue*, qui comprend le combat du dernier jour.

Virgile a fait dans son poëme le même partage qu'Homère. La première partie est le voyage et l'arrivée d'Énée en Italie, la seconde est son établissement. L'opposition qu'il essuie de la part de Junon dans ces deux entreprises, est le nœud général de l'action entière.

Quant au choix du nœud et à la manière d'en faire le dénouement, il est certain qu'ils doivent naître naturellement du fond et du sujet du poëme. Le P. Le Bossu donne trois manières de former le nœud d'un poëme; la première est celle dont nous venons de parler; la seconde est prise de la fable et du dessein du poëte; la troisième consiste à former le nœud de telle sorte que le dénouement en soit une suite naturelle.

Dans le poëme dramatique, l'*intrigue* consiste à jeter les spectateurs dans l'incertitude sur le sort qu'auront produit les principaux personnages introduits sur la scène; mais pour cela elle doit être naturelle, vraisemblable et prise, autant qu'il se peut, dans le fond même du sujet. 1° Elle doit être naturelle et vraisemblable; car une intrigue forcée ou trop compliquée, au lieu de produire dans l'esprit ce trouble qu'exige l'action théâtrale, n'y porte au contraire que la confusion et l'obscurité, et c'est ce qui arrive immanquablement, lorsque le poëte multiplie trop les incidens; car ce n'est pas tant le surprenant et le merveilleux qu'on doit chercher en ces occa-

sions que le vraisemblable; or rien n'est plus éloigné de la vraisemblance, que d'accumuler dans une action, dont la durée n'est tout au plus supposée que de vingt-quatre heures, une foule d'actions qui pourraient à peine se passer en une semaine ou en un mois.

Dans la chaleur de la représentation ces surprises multipliées plaisent pour un moment; mais à la discussion on sent qu'elles accablent l'esprit, qu'au fond le poëte ne les a imaginées que faute de trouver dans son génie les ressources propres à soutenir l'action de sa pièce par le fond même de sa fable. De là tant de reconnaissances, de déguisemens, de suppositions d'état dans les tragédies de quelques modernes dont on ne suit les pièces qu'avec une extrême contention d'esprit; le poëte dramatique doit à la vérité conduire son spectateur à la pitié par la terreur, et réciproquement à la terreur par la pitié. Il est encore également vrai que c'est par les larmes, par l'incertitude, par l'espérance, par la crainte, par les surprises et par l'horreur, qu'il doit le mener jusqu'à la catastrophe; mais tout cela n'exige pas une intrigue pénible et compliquée. Corneille et Racine, par exemple, prodiguent-ils à tous propos les incidens, les reconnaissances et les autres machines de cette nature, pour former leur intrigue? L'action de *Phèdre* marche sans interruption et roule sur le même intérêt, mais infiniment simple, jusqu'au troisième acte où l'on apprend le retour de Thésée. La présence de ce prince et la prière qu'il fait à Neptune, forment tout le nœud, et tiennent tous les esprits suspendus. Il n'en faut pas davantage pour exciter l'horreur pour Phèdre, la crainte pour Hippolyte, et le trouble inquiétant dont tous les cœurs sont agités dans l'impatience de dé-

couvrir ce qui doit arriver. Dans *Athalie*, le secret du grand-prêtre, sur le dessein qu'il a formé de proclamer Joas roi de Juda, l'empressement d'Athalie à demander qu'on lui livre cet enfant inconnu, conduisent et arrêtent par degrés l'action principale, sans qu'il soit besoin de recourir à l'extraordinaire et au merveilleux. On verra de même dans *Cinna*, dans *Rodogune*, et dans toutes les meilleures pièces de Corneille, que l'*intrigue* est aussi simple dans son principe, que féconde dans ses suites.

2° Elle doit naître du fond du sujet autant qu'il se peut; ar lorsque la fable ou le morceau d'histoire que l'on traite fournit naturellement les incidens et les obstacles qui doivent contraster avec l'action principale, qu'est-il besoin de recourir à des épisodes qui ne font que la compliquer, ou partager et refroidir l'intérêt?

L'abbé MALLET.

INTRIGUE. (*Littérature.*) Dans l'action d'un poëme on entend par l'intrigue une combinaison de circonstances et d'accidens, d'intérêts et de caractères, d'où résultent, dans l'attente de l'événement, l'incertitude, la curiosité, l'impatience, l'inquiétude, etc.

La marche d'un poëme, quel qu'il soit, doit être celle de la nature, c'est-à-dire, telle qu'il nous soit facile de croire que les choses se sont passées comme nous les voyons. Or, dans la nature, les événemens ont une suite, une liaison, un enchaînement; l'intrigue d'un poëme doit donc être une chaîne dont chaque incident soit un anneau.

Dans la tragédie ancienne l'intrigue était peu de chose. Aristote divise la fable en quatre parties de quantité; le

prologue ou l'exposition ; l'épisode ou les incidens ; l'exode ou la conclusion ; et le chœur que nous avons supprimé, *otiosus curator rerum*. Il parle du nœud et du dénouement ; mais le nœud ne l'occupe guère. Il distingue les fables simples et les fables implexes. Il appelle *simples*, les actions qui, étant continues et unies, finissent sans reconnaissance et sans révolution. Il appelle *implexes*, celles qui ont la révolution ou la reconnaissance, ou mieux encore toutes les deux. Or, la seule règle qu'il prescrive à l'une et à l'autre espèce de fable, c'est que la chaîne des incidens soit continue ; qu'au lieu de venir l'un après l'autre, ils naissent naturellement les uns des autres, contre l'attente du spectateur, et qu'ils amènent le dénouement. Et en effet, dans ses principes, il n'en fallait pas davantage, puisqu'il ne demandait qu'un événement qui laissât le spectateur pénétré de terreur et de compassion. Ce n'est donc qu'au dénouement qu'il s'attache. Mais quel sera le pathétique intérieur de la fable ? C'est ce qui intéresse peu.

On voit donc bien pourquoi sur le théâtre des Grecs, la fable n'ayant à produire qu'une catastrophe terrible et touchante, elle pouvait être si simple ; mais cette simplicité qu'on nous vante n'était au fond que le vide d'une action stérile de sa nature. En effet, la cause des événemens étant indépendante des personnages, antérieure à l'action même, ou supposée au-dehors, comment la fable aurait-elle pu donner lieu au contraste des caractères et au combat des passions ?

Dans l'*OEdipe*, tout est fait avant que l'action commence. Laïus est mort ; OEdipe a épousé Jocaste : il n'a plus, pour être malheureux, qu'à se reconnaître incestueux

et parricide. Peu à peu le voile tombe ; les faits s'éclaircissent, OEdipe est convaincu d'avoir accompli l'oracle, et il s'en punit. Voilà le plan du chef-d'œuvre des Grecs. Heureusement il y a deux crimes à découvrir, et ces éclaircissemens, qui font frémir la nature, occupent et remplissent la scène. Dans l'*Hécube*, dès que l'ombre d'Achille a demandé qu'on lui immole Polixène, il n'y a pas même à délibérer : Hécube n'a plus qu'à se plaindre, et Polixène n'a plus qu'à mourir. Aussi le poëte, pour donner à sa pièce la durée prescrite, a-t-il été obligé de recourir à l'épisode de Polidore. Dans l'*Iphigénie en Tauride*, il est décidé qu'Oreste mourra, même avant qu'il arrive : sa qualité d'étranger fait son crime. Mais comme la pièce est implexe, la reconnaissance prolongée remplit le vide et supplée à l'action.

Comment donc les Grecs, avec un événement fatal, et dans lequel le plus souvent les personnages n'étaient que passifs, trouvaient-ils le moyen de fournir à cinq actes ? Le voici : 1° On donnait sur leur théâtre plusieurs tragédies de suite dans le même jour. Dacier prétend qu'on en donnait jusqu'à seize. 2° Le chœur occupait une partie du tems, et ce qu'on appelle un acte n'avait besoin que d'une scène. 3° Des plaintes, des harangues, des descriptions, des cérémonies, des déclamations, des disputes philosophiques ou politiques, achevaient de remplir les vides ; et au lieu de ces incidens qui doivent naître les uns des autres et amener le dénouement, l'on entremêlait l'action de détails épisodiques et superflus. L'*Oreste* d'Euripide va donner une idée de la construction de ces plans.

Oreste, meurtrier de sa mère et tourmenté de ses remords, paraît endormi sur la scène ; Électre veille auprès

de lui; survient Hélène qui gémit sur les malheurs de sa famille. Oreste, après un moment de repos, s'éveille et retombe dans son égarement. Électre tâche de le calmer; le chœur se joint à elle et conjure les furies d'épargner ce malheureux prince. Voilà le premier acte. Dans le second, Oreste implore la protection de Ménélas contre les Argiens, déterminés à le faire périr. Arrive Tindare, père de Clytemnestre, qui accable Oreste de reproches; Oreste se défend et presse de nouveau Ménélas de le protéger; mais celui-ci ne lui promet qu'une timide et faible entreprise auprès de Tindare et du peuple. Pylade arrive, et plus courageux ami, jure de le défendre et de le délivrer, ou de mourir avec lui. Cet acte est beau et bien rempli, mais c'est le seul. Le troisième n'est que le récit fait à Électre, du jugement qui les condamne elle et son frère à se donner la mort. Que restait-il pour les deux derniers actes? La scène où Oreste, Électre et Pylade, veulent mourir ensemble, et l'apparition d'Apollon pour les sauver et dénouer l'intrigue. Il a donc fallu y ajouter, et quoi? le projet insensé, atroce, inutile, étranger à l'action, d'assassiner Hélène, et, s'ils manquaient leur coup, de mettre le feu au palais : épisode absolument hors d'œuvre, et plus vicieux encore en ce qu'il détruit l'intérêt et change en horreur la pitié.

La grande ressource des poëtes grecs était la reconnaissance, moyen fécond en mouvemens tragiques, sur-tout favorable au génie de leur théâtre, et sans lequel leurs plus beaux sujets, comme l'*Œdipe*, l'*Iphigénie en Tauride*, l'*Électre*, le *Cresphonte*, le *Philoctète*, se seraient réduits presque à rien.

Nos premiers poëtes, comme le Sénèque des Latins, ne

savaient rien de mieux que de défigurer les poëmes des Grecs en les imitant ; lorsqu'il parut un génie créateur qui, rejetant comme pernicieux tous les moyens étrangers à l'homme, les oracles, la destinée, la fatalité, fit de la scène française le théâtre des passions actives et fécondes, et de la nature livrée à elle-même, l'agent de ses propres malheurs.

Dès-lors le grand intérêt du théâtre dépendit du jeu des passions : leurs progrès, leurs combats, leurs ravages, tous les maux qu'elles ont causés, les vertus qu'elles ont étouffées comme dans leurs germes, les crimes qu'elles ont fait éclorre du sein même de l'innocence, du fond d'un naturel heureux : tels furent, dis-je, les tableaux que présenta la tragédie. On vit sur le théâtre les plus grands intérêts du cœur humain combinés et mis en balance, les caractères opposés et développés l'un par l'autre, les penchans divers combattus et s'irritant contre les obstacles, l'homme aux prises avec la fortune, la vertu couronnée au bord du tombeau, et le crime précipité du faîte du bonheur, dans un abîme de calamités. Il n'est donc pas étonnant qu'une telle machine soit plus vaste et plus compliquée que les fables du théâtre ancien.

Pour exciter la terreur et la pitié dans le système ancien, que fallait-il ? On vient de le voir : une simple combinaison de circonstances d'où résultât un événement pathétique. Pour peu que le personnage mis en péril allât au-devant du malheur, c'était assez ; souvent même le malheur le cherchait, le poursuivait, s'attachait à lui, sans que son âme y donnât prise ; et plus la cause du malheur était étrangère au malheureux, plus il était intéressant. Ainsi, dès la naissance d'OEdipe, un oracle avait

prédit qu'il serait parricide et incestueux, et en fuyant le crime, il y était tombé. Ainsi, Hercule, aveuglé par la haine de Junon, avait égorgé sa femme et ses enfans : ainsi Oreste avait été condamné par un dieu à tuer sa mère pour venger son père. Rien de tout cela ne supposait ni vice, ni vertu, ni caractère décidé dans l'homme jouet de la destinée; et Aristote avait raison de dire que la tragédie ancienne pouvait se passer des mœurs. Mais ce moyen qui n'était qu'accessoire, est devenu le ressort principal. L'amour, la haine, la vengeance, l'ambition, la jalousie ont pris la place des dieux et du sort : les gradations du sentiment, le flux et le reflux des passions, leurs révolutions, leurs contrastes ont compliqué le nœud de l'action, et répandu sur la scène des mouvemens inconnus aux anciens. La nécessité était un agent despotique dont les décrets absolus n'avaient pas besoin d'être motivés; la nature, au contraire, a ses principes et ses lois; dans le désordre même des passions, règne un ordre caché, mais sensible, et qu'on ne peut renverser sans que la nature, qui se juge elle-même, ne s'aperçoive qu'on lui fait violence, et ne murmure au fond de nos cœurs.

On sent combien la précision, la délicatesse et la liaison des ressorts visibles de la nature les rend plus difficiles à manier que les ressorts cachés de la destinée. Mais de ce changement de mobiles naît encore une plus grande difficulté, celle de graduer l'intérêt par une succession continuelle de mouvemens, de situations et de tableaux de plus en plus terribles et touchans. Voyez dans les modèles anciens, voyez même dans les règles d'Aristote en quoi consistait le tissu de la fable : l'état des choses dans l'avant-scène, un ou deux incidens qui amenaient la révo-

lution et la catastrophe, ou la catastrophe sans révolution : voilà tout. Aujourd'hui, quel édifice à construire qu'un plan de tragédie, où l'on passe sans interruption d'un état pénible à un état plus pénible encore, où l'action, renfermée dans les bornes de la nature, ne forme qu'une chaîne; où tous les événemens amenés l'un par l'autre, soient tirés du fond du sujet et du caractère des personnages! Or, telle est l'idée que nous avons de la tragédie, à l'égard de l'intrigue. Une fable tissue comme celle de *Polieucte*, d'*Héraclius* et d'*Alzire* aurait, je crois, étonné Aristote : il eût reconnu qu'il y a un art au-dessus de celui d'Euripide et de Sophocle; et cet art consiste à trouver dans les mœurs le principe de l'action.

Dans la tragédie moderne, l'*intrigue* résulte non-seulement du choc des incidens, mais du combat des passions; et c'est par là que, dans l'attente de l'événement décisif, l'espérance et la crainte se succèdent et se balancent dans l'âme des spectateurs.

Ce n'est pas qu'il ne puisse y avoir absolument de l'intérêt sans cette alternative continuelle d'espérance et de crainte; la seule incertitude et l'attente inquiète, prolongées avec art dans une action d'une grande importance, peuvent nous émouvoir assez : Œdipe va-t-il être reconnu pour le meurtrier de son père, pour le mari de sa mère, pour le frère de ses enfans, pour le fléau de sa patrie? Ce doute suffit pour remuer fortement l'âme des spectateurs. Ainsi, tous les grands sujets du théâtre ancien se sont passés d'intrigue. Mais lorsqu'il n'y a eu rien à attendre du dehors, et qu'il a fallu soutenir par le jeu des passions et des caractères une action de cinq actes, l'intrigue, plus simple et mieux combinée, a demandé infiniment plus d'art.

La comédie grecque, dans ses deux premiers âges, n'était pas mieux intriguée que la tragédie : l'on en va juger par l'esquisse de l'une des pièces d'Aristophane, et de l'une des plus célèbres ; elle a pour titre : *les Chevaliers.*

Cléon, trésorier et général d'armée, fils de corroyeur, et corroyeur lui-même, arrivé par la brigue au gouvernement de l'état, actuellement en place et en pleine puissance, fut l'objet de cette satire, dans laquelle il était nommé et représenté en personne.

Démosthène* et Nicias, esclaves dans la maison où Cléon s'est introduit, ouvrent la scène : « Nous avons, disent-ils, un maître dur, homme colère et emporté, vieillard difficile et sourd (ce personnage, c'est le peuple); il y a quelque tems qu'il s'est avisé d'acheter un esclave corroyeur, intrigant, délateur fieffé; ce fripon connaissant bien son vieillard, s'est étudié à le flatter, à le gagner, à le séduire. *Peuple d'Athènes*, lui dit-il, *reposez-vous après vos assemblées*, *buvez*, *mangez*, etc. Il s'est insinué dans les bonnes grâces du vieillard; il nous pille tous; et il a toujours le fouet de cuir en main pour nous empêcher de nous plaindre. « Ils veulent donc s'enfuir chez les Lacédémoniens; mais, trouvant Cléon endormi et dans l'ivresse, ils lui volent ses oracles. Dans ces oracles, il est dit qu'un vendeur de boudin et d'andouilles succédera au vendeur de cuir. Nicias et Démosthène cherchent ce libérateur; Agatocrite (c'est le charcutier), fort étonné du sort qu'on lui annonce, ne sait comment s'y prendre pour gouverner l'état. « Pauvre homme! lui dit Démosthène, rien n'est plus facile; tu n'auras qu'à faire ton métier, tout brouiller, allécher le peuple et le duper, voilà ce que tu fais. N'as-tu

* Ce Démosthène n'est pas l'orateur.

pas d'ailleurs la voix forte, l'éloquence impudente, le génie malin et la charlatanerie du marché? C'est plus qu'il n'en faut, crois-moi, pour le gouvernement d'Athènes. » Ils l'opposent donc à Cléon sous la protection des chevaliers, et voilà un général d'armée et un marchand de saucisses qui se disputent le prix de l'impudence et de la force des poumons. Il n'est point de crimes infâmes qu'ils ne s'imputent l'un à l'autre, et pour finir l'acte, ils s'appellent réciproquement devant le sénat, où ils vont s'accuser.

Dans le second acte, Agatocrite raconte ce qui s'est passé au tribunal des juges, où Cléon a été vaincu. Celui-ci arrive; nouveau combat d'impudence; et Cléon en appelle au peuple. Le peuple paraît en personne. «Venez, lui dit Cléon, mon cher petit peuple; venez, mon père.» Le vieillard gronde et paraît imbécille; les deux concurrens le caressent. Le peuple incline pour le vendeur de chair. Cléon a recours à ses oracles : Agatocrite lui oppose les siens. Le peuple consent à les entendre.

La lecture de ces oracles fait le sujet du troisième acte. Le peuple paraît indécis. Cléon, pour dernière ressource, invite le peuple à un festin; Agatocrite lui en offre autant. Ce régal, où chacun présente au peuple ses mets favoris, remplit le quatrième acte. Agatocrite propose au peuple de fouiller dans les deux mannes où étaient les viandes; la sienne se trouve vide, il a donné au peuple tout ce qu'il avait : celle de Cléon est encore pleine. Le peuple, indigné contre Cléon, veut lui ôter la couronne pour la donner à son rival; mais Cléon allègue un oracle de Delphes qui désigne son successeur. Il récite l'oracle, et à chaque trait de ressemblance, il reconnaît qu'il s'accomplit : car,

selon l'oracle, le digne successeur de Cléon doit être un homme vil, un vendeur de chair, un voleur, un parjure, un imposteur, etc. Alors Cléon s'écrie : « Adieu, chère couronne, je te quitte à regret, un autre te portera, sinon plus grand voleur, du moins plus fortuné. »

Dans le cinquième acte, Agatocrite a rajeuni le peuple : « Il est, dit-il, redevenu tel qu'il était du tems des Miltiade et des Aristide. » Le peuple rajeuni paraît. Il a perdu la mémoire, il demande qu'on l'instruise des sottises qu'il a faites du tems de Cléon ; Agatocrite les lui raconte; Agatocrite l'interroge sur la façon dont il se comportera à l'avenir. Il répond ; *en personne sage*. Agatocrite produit deux femmes qui sont les anciennes alliances de Lacédémone et d'Athènes, que Cléon retenait captives, et on leur rend la liberté.

Indépendamment de la grossiéreté, de la bassesse et de l'âcreté satirique de cette farce, très-utile d'ailleurs, sans doute, dans un état républicain, on voit comme l'*intrigue* en est bizarrement tissue ; c'est la manière d'Aristophane. La comédie du troisième âge, celle de Ténandre, était mieux composée. Il fallait que l'intrigue en fût bien simple, puisque Térence, dont les pièces ne sont pas elles-mêmes fort intriguées, était obligé, en l'imitant, de réunir deux de ses fables pour en faire une, et que pour cela ses critiques l'appelaient un demi-Ménandre.

Plaute, si inférieur à Térence du côté de l'élégance, du naturel et de la vérité des mœurs, est supérieur à lui du côté de l'intrigue : son action est plus vive, plus animée et plus féconde en incidens comiques.

C'est le genre de Plaute que les Espagnols semblent avoir pris, mais avec un fonds de mœurs différentes. Les

Italiens, à l'exemple des Espagnols, et les Anglais, à l'exemple des uns et des autres, ont chargé d'incidens l'intrigue de leurs comédies. Comme eux, nous avons été long-tems plus occupés du comique de mœurs : des fourberies, des méprises, des rencontres embarrassantes pour les fripons ou pour les dupes; voilà ce qui occupait la scène, et Molière lui-même, dans ses premières pièces, semblait n'avoir connu encore que ces sources du ridicule.

Mais lorsqu'une fois il eut reconnu que c'était aux mœurs qu'il fallait s'attacher, que la vanité, l'amour-propre, les prétentions marquées et les maladresses des sots, leurs faiblesses, leurs duperies, leurs méprises et leurs travers, les maladies de l'esprit et les vices du caractère, j'entends les vices méprisables, plus importuns que dangereux, étaient les vrais objets d'un comique à la fois plaisant et salutaire ; ce fut à la peinture et à la correction des mœurs qu'il s'attacha sérieusement, subordonnant l'*intrigue* aux caractères, et n'employant les situations qu'à mettre en évidence le ridicule humiliant, qu'il voulait livrer au mépris. Dès lors l'intrigue comique ne fut que le tissu de ces situations risibles, où l'on s'engage par faiblesse, par imprudence, par erreur, ou par quelqu'un de ces travers d'esprit, ou de ces vices d'âme qui sont assez punis par leurs propres bévues, et par l'insulte qui les suit. C'est dans cet esprit et avec ce grand art que fut tissue l'intrigue de l'*Avare*, de l'*École des femmes*, de l'*École des maris*, de *Georges Dandin*, du *Tartufe*, modèles effrayans, même pour le génie, et dont l'esprit et le simple talent n'approcheront jamais.

MARMONTEL.

INVENTION.

INVENTION POÉTIQUE. (*Littérature.*) Pour concevoir l'objet de la poésie dans toute son étendue, il faut oser considérer la nature comme présente à l'intelligence suprême. Alors tout ce qui, dans le jeu des élémens, dans l'organisation des êtres vivans, animés, sensibles, a pu concourir, soit au physique, soit au moral, à varier le spectacle mobile et successif de l'univers, est réuni dans le même tableau. Ce n'est pas tout : à l'ordre présent, aux vicissitudes passées, se joint la chaîne infinie des possibles, d'après l'essence même des êtres; et non-seulement ce qui est, mais ce qui serait dans l'immensité du tems et de l'espace, si la nature développait jamais le trésor inépuisable des germes renfermés dans son sein. C'est ainsi que Dieu voit la nature; c'est ainsi que, selon sa faiblesse, le poëte doit la contempler. S'emparer des causes secondes, les faire agir dans sa pensée selon les lois de leur harmonie; réaliser ainsi les possibles; rassembler les débris du passé; hâter la fécondité de l'avenir; donner une existence apparente et sensible à ce qui n'est encore et ne sera peut-être jamais que dans l'essence idéale des choses : c'est ce qu'on appelle *inventer.* Il ne faut donc pas être surpris si l'on a regardé le génie poétique comme une émanation de la divinité même, *ingenium cui sit, cui mens divinior;* et si l'on a dit de la poésie qu'elle

semblait disposer les choses avec le plein pouvoir d'un dieu : *videtur sanè res ipsas veluti alter deus condere.* On voit par-là combien le champ de la fiction doit être vaste, et combien l'inventeur qui s'élance dans la carrière des possibles laisse loin de lui l'imitateur fidèle et timide qui peint ce qu'il a sous les yeux.

Ramenons cependant à la vérité pratique ces spéculations transcendantes. Tout ce qui est possible n'est pas vraisemblable; tout ce qui est vraisemblable n'est pas intéressant. La vraisemblance consiste à n'attribuer à la nature que des procédés conformes à ses lois et à ses facultés connues : or cette prescience des possibles ne s'étend guère au-delà des faits. Notre imagination devancera bien la nature à quelques pas de la réalité; mais à une certaine distance, elle s'égare, et ne reconnaît plus le chemin qu'on lui fait tenir. D'un autre côté, rien ne nous touche que ce qui nous approche; et l'intérêt tient aux rapports que les objets ont avec nous-mêmes : or, des possibles trop éloignés n'ont plus avec nous aucun rapport, ni de ressemblance, ni d'influence. Ainsi le génie poétique ne fût-il pas limité par sa propre faiblesse et par le cercle étroit de ses moyens, il le serait par notre manière de concevoir et de sentir. Le spectacle qu'il donne est fait pour nous : il doit donc, pour nous plaire, se mesurer à la portée de notre vue. On reproche à Homère d'avoir fait des hommes de ses dieux; pouvait-il en faire autre chose? Ovide, pour nous rendre sensible le palais du dieu de la lumière, n'a-t-il pas été obligé de le bâtir avec des grains de notre sable les plus luisans qu'il a pu choisir? *Inventer*, ce n'est donc pas se jeter dans des possibles auxquels nos sens ne peuvent atteindre; c'est

combiner diversement nos perceptions, nos affections, ce qui se passe au milieu de nous, autour de nous, en nous-mêmes.

Le froid copiste, je l'avoue, ne mérite pas le nom d'inventeur; mais celui qui découvre, saisit, développe dans les objets ce que n'y voit pas le commun des hommes, celui qui compose un tout idéal, intéressant et nouveau, d'un assemblage de choses connues, ou qui donne à un tout existant une vie, une grâce, une beauté nouvelle; celui-là est poëte, ou Corneille et Homère ne le sont pas.

L'histoire, la scène du monde, donne quelquefois les causes sans les effets, quelquefois les causes et les effets sans les moyens; plus rarement le tout ensemble. Il est certain que plus elle donne, moins elle laisse de gloire au génie. Mais en supposant même que le tissu des événemens soit tel, que la vérité dérobe à la fiction le mérite de l'ordonnance, pourvu que le poëte s'applique à donner aux mœurs, aux descriptions, aux tableaux qu'il imite, cette vérité intéressante qui persuade, touche, captive et saisit l'âme des lecteurs, ce talent de reproduire la nature, de la rendre présente aux yeux de l'esprit, surtout de l'agrandir, ne suffit-il pas pour élever l'imitateur au-dessus de l'historien, du philosophe, et de tout ce qui n'est pas poëte?

Si la matière de la poésie était la même que celle de l'histoire, dit Castelvetro, *elle ne serait plus une ressemblance, mais la réalité même*; et c'est d'après ce sophisme qu'il refuse le nom de *poëte* à celui qui, comme Lucain, s'attache à la vérité historique.

Assurément si le poëte ne faisait dire et penser à ses

personnages que ce qu'ils ont dit et pensé réellement ou selon l'histoire ; par exemple, si l'auteur de *Rome sauvée* avait mis dans la bouche de Catilina les harangues mêmes de Salluste, et dans la bouche du consul des morceaux pris de ses oraisons, il ne serait poëte que par le style. Mais si, d'après un caractère connu dans l'histoire ou dans la société, l'auteur invente les idées, les sentimens, le langage qu'il lui attribue; plus il persuade qu'il ne feint pas, et plus il excelle dans l'art de feindre. Nous croyons tous avoir entendu ce que disent les acteurs de Molière, nous croyons les avoir connus : c'est le prestige de sa composition; et c'est à force d'être poëte qu'il fait croire qu'il ne l'est pas. Montaigne donne le même éloge à Térence. « Je le trouve admirable, dit-il, à représenter au vif les mouvemens de l'âme et la condition de nos mœurs. A toute heure nos actions me rejettent à lui. Je ne puis le lire si souvent, que je n'y trouve quelque beauté et grâce nouvelle. »

Ainsi les sujets les plus favorables, comme les plus critiques, sont quelquefois ceux que la nature a placés le plus près de nous, mais que nous voyons, comme on dit, sans les voir, et dont l'imitation réveille en nous le souvenir, par l'attention qu'elle attire. Je dis *les plus favorables*, parce que la ressemblance en étant plus sensible, et le rapport avec nous-mêmes plus immédiat, plus touchant, nous nous y intéressons davantage : je dis aussi *les plus critiques*, parce que la comparaison de l'objet avec l'image étant plus facile, nous sommes des juges plus éclairés et plus sévères de la vérité de l'imitation.

Ce qu'appréhendent les spéculateurs, c'est que la gloire de l'invention ne manque au génie du poëte; et afin qu'il

ne soit pas dit qu'il n'a rien mis du sien dans sa composition, ils l'ont obligé à ne prendre des historiens et des anciens poëtes que les faits, et à changer les circonstances des tems, des lieux et des personnes. C'est à ce déguisement facile et vain qu'on attache le mérite de l'*invention*, le triomphe de la poésie; et tandis qu'on attribue à un plagiaire adroit toute la gloire du poëte, on refuse le titre de *poëme* aux *Géorgiques* de Virgile, et à tout ce qui ne traite que des sciences et des arts : « N'y ayant rien dans ces compositions dit Castelvetro, par où l'auteur se puisse vanter d'être poëte, quand même il serait inventeur, ajoute-t-il; car alors il n'aurait fait que découvrir la vérité qui était dans la nature des choses. Il serait artiste, philosophe excellent; mais il ne serait pas poëte. » Voilà où conduit une équivoque de mots, quand les idées n'ont pour appui qu'une théorie vague et confuse. « La poésie est une ressemblance; donc tout ce qui a son modèle dans l'histoire ou dans la nature n'est pas de la poésie. » Ainsi raisonne Castelvetro. Quintilien avait le même préjugé, quand il croyait devoir placer Lucain au nombre des rhéteurs plutôt qu'au nombre des poëtes. Scaliger s'y est mépris d'une autre façon, en n'accordant la qualité de poëte à Lucain, que parce qu'il a écrit en vers, et en faveur de quelques incidens merveilleux dont il a orné son poëme. Ces critiques auraient dû voir que la difficulté n'est pas de déplacer et de combiner diversement des faits arrivés mille fois, comme un massacre, une tempête, un incendie, une bataille, et tous ces événemens si communs dans les annales de la malheureuse humanité; mais de les rendre présens à la pensée par une peinture fidèle et vivante. C'est là le vrai talent du poëte, et le mérite de

Lucain. Il ne fallait pas beaucoup de génie pour imaginer que la femme de Caton, qu'il avait cédée à Hortensius, vînt, après la mort de celui-ci, supplier Caton de la reprendre; mais que l'on me cite dans l'antiquité un tableau d'une ordonnance plus belle et plus simple, d'un ton de couleur plus rare et plus vrai, d'une expression plus naturelle et plus singulière en même tems, que ce triste et pieux hyménée.

C'est aussi le talent de peindre qui caractérise le poëme didactique, et qui le distingue de tout ce qui ne fait que décrire sans imiter.

Le Tasse, se laissant aller au préjugé que je viens de combattre, définit la poésie, l'*imitation des choses humaines*, et se trouve par-là obligé d'en exclure un des plus beaux morceaux de Virgile : *Ne poëta Virgilio descrivendoci i costumi, e le leggi, e le guerre dell' api.* Mais bientôt il franchit les limites qu'il vient de prescrire à la poésie, et il lui donne pour objet la nature entière. Voilà donc les *Géorgiques* de Virgile rétablies au rang des poëmes. Et le moyen de leur refuser ce titre, quand même elles seraient réduites aux préceptes les plus communs, et n'y eût-il que la manière dont ces préceptes y sont tracés? Que Virgile prescrive de laisser sécher au soleil les herbes que le soc déracine,

Pulverulenta coquat maturis solibus æstas.

d'enlever le chaume après la moisson,

Sustuleris fragiles calamos silvamque sonantem.

de le brûler dans le champ même,

Atque levem stipulam crepitantibus urere flammis.

de faire paître les blés en herbe, s'ils poussent avec trop de vigueur.

Luxuriem segetum tenerâ depascit in herbâ.

Quel coloris, quelle harmonie! Voilà cette poésie de style, cette invention de détail, qui seule mériterait aux *Géorgiques* le nom de *poëme inimitable* : et si Castelvetro demande à quel titre, je répondrai, parce que tout s'y peint; et si ce n'est point assez des images détachées, je lui rappellerai ces descriptions si belles du printems, de la vie rustique, des amours des animaux, etc., tableaux peints d'après la nature. Toutefois, n'allons pas jusqu'à prétendre que la poésie de style, qui fait le mérite essentiel du poëme didactique, l'élève seule au rang des poëmes où l'invention domine. Il y a plus de génie poétique dans l'épisode d'Orphée, que dans tout le reste du poëme des *Géorgiques*; plus de génie dans une scène de *Britannicus*, du *Misanthrope*, ou de *Rodogune*, que dans tout l'*Art poétique* de Boileau.

Les divers sens qu'on attache au mot *invention* sont quelquefois si opposés, que ce qui mérite à peine le nom de *poëme* aux yeux de l'un, est un poëme par excellence au gré de l'autre. D'un côté, l'on refuse à la comédie le génie poétique, parce qu'elle imite des choses familières et qui se passent au milieu de nous; de l'autre, on lui attribue la gloire d'être plus inventive que l'épopée elle-même : *Tantùm abest ut comœdia poema non sit, ut penè omnium et primum et verum existimem. In eo enim ficta et materia quœsita tota.* (SCAL.) Ainsi chacun donne dans l'excès. Je suis bien persuadé qu'il n'y a pas moins de mérite à former dans sa pensée les caractères

du Misanthrope et du Tartufe, qu'à imaginer ceux d'Ulysse, d'Achille, et de Nestor; mais pour cela Molière est-il plus vraiment poëte qu'Homère?

Que le sujet soit pris dans l'ordre des faits ou des possibles, près de nous ou loin de nous, cela est égal quant à l'invention; mais ce qui ne l'est pas, c'est que le fond en soit heureux et riche : de là dépend la facilité, l'agrément du travail, le courage et l'émulation du poëte, et souvent le succès du poëme.

Il est possible que l'histoire, la fable, la société vous présentent un tableau disposé à souhait; mais les exemples en sont bien rares. Le sujet le plus favorable est toujours faible et défectueux par quelque endroit. Il ne faut pas se laisser décourager aisément par la difficulté de suppléer à ce qui lui manque; mais aussi ne faut-il pas se livrer avec trop de confiance à la séduction d'un côté brillant.

Un poëme est une machine dans laquelle tout doit être combiné pour produire un mouvement commun. Le morceau le mieux travaillé n'a de valeur qu'autant qu'il est une pièce essentielle de la machine, et qu'il y remplit exactement sa place et sa destination. Ce n'est donc jamais la beauté de telle ou telle partie qui doit déterminer le choix du sujet. Dans l'épopée, dans la tragédie, le mouvement que l'on veut produire, c'est une action intéressante, et qui dans son cours répande l'illusion, l'inquiétude, la surprise, la terreur, et la pitié. Les premiers mobiles de l'action, chez les Grecs, ce sont communément les dieux et les destins, chez nous les passions humaines : les roues de la machine, ce sont les caractères; l'intrigue en est l'enchaînement; et l'effet qui résulte de

leur jeu combiné, c'est l'illusion, le pathétique, le plaisir et l'utilité. On dira la même chose de la comédie, en mettant le ridicule à la place du pathétique. Il en est ainsi de tous les genres de poésie, relativement à leur caractère et à la fin qu'ils se proposent. On n'a donc pas inventé un sujet, lorsqu'on a trouvé quelques pièces de cette machine, mais lorsqu'on a le système complet de sa composition et de ses mouvemens.

Il faut avoir éprouvé soi-même les difficultés de cette première disposition, pour sentir combien sont frivoles et puérilement importunes ces règles dont on étourdit les poètes, d'inventer la fable avant les personnages, et de généraliser d'abord son action avant d'y attacher les circonstances particulières des tems, des lieux et des personnes.

Il est certain que, s'il se présente aux yeux du poète une fable anonyme qui soit intéressante, il cherchera dans l'histoire une place qui lui convienne, et des noms auxquels l'adapter; mais fallait-il abandonner le sujet de *Cinna*, de *Brutus*, de la *Mort de César*, parce qu'il n'y avait à changer ni les noms, ni l'époque, ni le lieu de la scène? Il est tout simple que les sujets comiques se présentent sans aucune circonstance particulière de lieu, de tems et de personne. Mais combien de sujets héroïques ne viennent dans l'esprit du poète qu'à la lecture de l'histoire? Faut-il, pour les rendre dignes de la poésie, les dépouiller des circonstances dont on les trouve accompagnées? Je veux croire possible, avec Le Bossu, qu'Homère, comme La Fontaine, commença par inventer la moralité de ses poèmes, et puis l'action, et puis les personnages. Mais supposons que, de son tems, on sût par tradition

qu'au siége de Troye les héros de la Grèce s'étaient disputé une esclave, qu'un sujet si vain les avait divisés, que l'armée en avait souffert, et que leur réconciliation avait seule empêché leur ruine; supposons qu'Homère se fût dit à lui-même : *Voilà comme les peuples sont punis des folies des rois; il faut faire de cet exemple une leçon qui les étonne.* Si c'était ainsi que lui fût venu le dessein de l'*Iliade*, Homère en serait-il moins poète? l'*Iliade* en serait-elle moins un poëme, parce que le sujet n'aurait pas été conçu par abstraction et dénué de ses circonstances? En vérité les arts de génie ont assez de difficultés réelles, sans qu'on leur en fasse de chimériques. Il faut prendre un sujet comme il se présente, et ne regarder qu'à l'effet qu'il est capable de produire. Intéresser, plaire, instruire, voilà le comble de l'art; et rien de tout cela n'exige que le sujet soit inventé de telle ou telle façon.

Il y a pour le poëte, comme pour le peintre, des modèles qui ne varient point. Pour se les retracer fidèlement, il faut une imagination vive, et rien de plus: pour les peindre, il suffit de les avoir présens, et de savoir manier la langue, qui est le pinceau de la poésie. Mais il y a des détails d'une nature mobile et changeante, dont le modèle ne tient point en place : l'artiste alors est obligé de peindre d'après le miroir de la pensée; et c'est là qu'il est difficile de donner à l'imitation cet air de vérité qui nous séduit et qui nous enchante. Aussi la peinture et la sculpture préfèrent-elles la nature en repos à la nature en mouvement, et cependant elles n'ont jamais qu'un moment à saisir et à rendre; au lieu que la poésie doit pouvoir suivre la nature dans ses progrès les plus insen-

sibles, dans ses mouvemens les plus rapides, dans ses détours les plus secrets. Virgile et Racine avaient supérieurement ce génie inventeur des détails : Homère et Corneille possédaient au plus haut degré le génie inventeur de l'ensemble.

Mais un don plus rare que celui de l'*invention*, c'est celui du choix. La nature est présente à tous les hommes, et presque la même à tous les yeux. Voir n'est rien, discerner est tout; et l'avantage de l'homme supérieur sur l'homme médiocre, est de mieux saisir ce qui lui convient.

L'auteur du poëme sur l'art de peindre, Watelet, a fait voir que la belle nature n'est pas la même dans un Faune que dans un Apollon, et dans une Vénus que dans une Diane. En effet, l'idée du beau individuel dans les arts varie sans cesse, par la raison qu'elle n'est point absolue, et que tout ce qui dépend des relations doit changer comme elles. Qu'on demande à ceux qui ont voulu généraliser l'idée de la belle nature, quels sont les traits qui conviennent à un bel arbre? pourquoi le peintre et le poète préfèrent le vieux chêne brisé par les vents, brûlé, mutilé par la foudre, au jeune orme dont les rameaux forment un si riant ombrage? pourquoi l'arbre déraciné, qui couvre la terre de ses débris,

Spargendo a terra le sue spoglie eccelse,
Monstrando al sol la sua squallida sterpe.

(DANTE.)

pourquoi cet arbre est plus précieux au peintre et au poète, que l'arbre qui, dans sa vigueur, fait l'ornement d'une campagne?

Il y a des choses qu'on est las de voir, et dont l'imitation est usée : voilà celles qu'il est bon d'éviter. Mais il y a des choses communes sur lesquelles nos esprits n'ont jamais fait que voltiger sans réflexion, dont le tableau simple et naïf peut plaire, toucher, émouvoir. Le poëte qui a su les tirer de la foule, les placer avec avantage, et les peindre avec agrément, nous fait donc un plaisir nouveau; et pour nous causer une douce surprise, ce vrai, quoiqu'en ait dit Louis Racine, n'a besoin d'aucun mélange de grandeur ni de merveilleux. Lorsqu'un des bergers de Théocrite ôte une épine du pied de son compagnon, et lui conseille de ne plus aller nu-pieds, ce tableau ne nous fait aucun plaisir, je l'avoue; mais est-ce à cause de sa simplicité? non : c'est qu'il ne réveille en nous aucune idée, aucun sentiment qui nous plaise. L'idylle de Gesner, où un berger trouve son père endormi, n'a rien que de très-simple; cependant elle nous plaît, parce qu'elle nous attendrit. Ce n'est point une nature prise de loin, c'est la piété d'un fils pour un père; et heureusement rien n'est plus commun. Lorsqu'un des bergers de Virgile dit à son troupeau :

Ite, meæ, felix quondàm pecus, ite capellæ :
Non ego vos posthàc, viridi projectus in antro,
Dumosâ pendere procul de rupe videbo.

ces vers, le plus parfait modèle du style pastoral, nous font un plaisir sensible; et cependant où en est le merveilleux? c'est le naturel le plus pur; mais ce naturel est intéressant, et la simplicité même en fait le charme.

Le vrai simple n'a donc pas toujours besoin d'être relevé par des circonstances qui l'ennoblissent. Mais en le

supposant, au moins faut-il savoir à quel caractère les distinguer, pour les recueillir; et cette nature idéale est un labyrinthe dont Socrate lui seul nous a donné le fil. « Pensez-vous, disait-il à Alcibiade, que ce qui est bon ne soit pas beau? N'avez-vous pas remarqué que ces qualités se confondent? La vertu est belle dans le même sens qu'elle est bonne... La beauté des corps résulte aussi de cette forme qui constitue leur bonté; et dans toutes les circonstances de la vie, le même objet est constamment regardé comme beau, lorsqu'il est tel que l'exige sa destination et son usage. » Voilà précisément le point de réunion de la bonté et de la beauté poétique, *le parfait accord du moyen qu'on emploie avec la fin qu'on se propose*. Or, les vues dans lesquelles opère la poésie ne sont pas celles de la nature : la bonté, la beauté poétique n'est donc pas la beauté, la bonté naturelle. Ce qui même est beau pour un art, peut ne l'être pas pour les autres : la beauté du peintre ou du statuaire peut être ou n'être pas celle du poëte, et réciproquement. Enfin ce qui fait beauté dans un poëme, ou dans tel endroit d'un poëme, devient un défaut, même en poésie, dès qu'on le déplace et qu'on l'emploie mal à propos. Il ne suffit donc pas, il n'est pas même besoin qu'une chose soit belle dans la nature, pour qu'elle soit belle en poésie; il faut qu'elle soit telle que l'exige l'effet qu'on veut produire. La nature, soit dans le physique, soit dans le moral, est pour le poète comme la palette du peintre, sur laquelle il n'y a point de laides couleurs. *Le rapport des objets avec nous-mêmes*, voilà le principe de la poésie; *l'intention du poëte*, voilà sa règle, et l'abrégé de toutes les règles.

« Il n'est pas bien malaisé, me dira-t-on, de savoir l'ef-

fet qu'on veut opérer ; mais le difficile est d'en inventer, d'en saisir les moyens. » Je l'avoue : aussi le talent ne se donne-t-il pas. Démêler dans la nature les traits dignes d'être imités, prévoir l'effet qu'ils doivent produire, c'est le fruit d'une longue étude ; les recueillir, les avoir présens, c'est le don d'une imagination vive ; les choisir, les placer à propos, c'est l'avantage d'une raison saine et d'un sentiment délicat. Je parle ici de l'art et non pas du génie : or toute la théorie de l'art se réduit à savoir quel est le but où l'on veut atteindre, et quelle est, dans la nature, la route qui nous y conduit. Avec le moins obtenir le plus, c'est le principe des beaux-arts, comme celui des arts mécaniques.

En poésie, une des opérations du génie est l'*invention* du sujet, c'est-à-dire cette grande et première pensée qu'il s'agit de développer, et qui, d'abord vague et confuse, ne laisse pas de porter avec elle, dès sa naissance, le pressentiment des beautés qu'elle produira. Cette pensée, qu'on peut appeler *mère*, puisqu'elle engendre toutes les autres, a plus ou moins de fécondité, selon le caractère des esprits auxquels l'étude, le hasard, ou la réflexion la présente. Tout paraît stérile à des esprits stériles ; tout n'a que des superficies pour des esprits superficiels : et pour des esprits naturellement obscurs, tout est chaos : de là vient qu'en se fatiguant à chercher des sujets, le commun des écrivains passe et repasse mille fois sur des mines d'or, sans en soupçonner l'existence. Le génie seul a l'instinct qui avertit que la mine est riche, comme il a seul la force de la creuser jusque dans ses entrailles, et d'en arracher des trésors.

Mais cet instinct n'est infaillible que dans des hommes

qui se sont fait une idée juste et approfondie de l'objet, des moyens et des procédés de l'art. L'ardeur de la jeunesse, l'impatience de produire, l'éblouissement causé par quelque beauté apparente, ont, comme je l'ai dit, trompé plus d'une fois des talens qui n'étaient pas mûris par l'étude et l'expérience.

Il en est de même à l'égard des genres d'éloquence où l'orateur invente son sujet. Il y a des superficies trompeuses qui annoncent la fertilité, et dont le fond n'est qu'un sable aride; il y a des terrains incultes qui n'ont qu'à être défrichés et approfondis pour devenir féconds.

Ainsi l'*invention* du sujet demande un commencement de travail pour le sonder et en pénétrer les ressources. Un sculpteur habile voit dans un bloc de marbre les dimensions de sa statue; mais il en peut faire à son gré un Hercule, une Diane, un Apollon. L'orateur, le poëte, doit voir de même l'étendue de son sujet; mais son sujet n'est pas indifférent aux formes qu'il peut recevoir : il en est une qui lui est propre; et l'artiste doit l'y trouver avant de commencer l'ouvrage.

Cette première invention suppose la liberté du choix, et l'orateur ne l'a pas toujours.

L'éloquence qui ne s'exerce que sur des questions générales, comme celle des anciens sophistes, ou sur des points de morale pratique, comme fait l'éloquence de nos prédicateurs, est aussi libre que la poésie dans l'invention de ses sujets; mais l'éloquence de la tribune et du barreau est commandée, et ses sujets lui sont donnés. L'invention, dans cette partie, se réduit donc à trouver les moyens propres à la question ou à la cause qui s'agite. Les rhéteurs en ont fait le grand objet de leurs leçons; mais leurs

leçons ne peuvent être qu'une étude préliminaire : c'est la recherche réduite en méthode; ce n'est pas encore l'invention. Celle que Cicéron appelle l'*invention rhétorique*, ne fait qu'indiquer vaguement les moyens généraux de disposer favorablement un auditoire; de le rendre attentif, docile, bénévole; de gagner l'affection des juges, si on les trouve indifférens; de changer leur inclination, s'ils sont aliénés ou contraires; de les intéresser eux-mêmes au succès de la cause; de la leur présenter du côté le plus favorable, avec une clarté qui du premier coup d'œil fasse voir quel en est l'état; d'en tirer, si elle est étendue ou compliquée, une division qui repose l'esprit et dirige son attention; d'employer à déterminer l'opinion, la résolution, le jugement de l'auditoire, d'y employer, dis-je, les argumens qui résultent des faits, des indices, des témoignages, des vraisemblances, des autorités, des exemples, des coutumes, des lois, des règles de morale, des maximes de politique, des principes de droit, enfin des qualités personnelles des deux parties, ou de la nature de l'homme en ce qui nous est connu à tous; de donner à ces argumens toute la force et l'énergie d'une dialectique pressante, toute la chaleur et la véhémence d'une éloquence passionnée; de réfuter avec vigueur les preuves, les moyens, les raisonnemens de l'adverse partie; de l'attaquer par l'endroit faible, en ne lui présentant soi-même que le côté le plus fort; de tirer de la réfutation un nouvel avantage en faveur de sa cause, et d'en fortifier encore les moyens en les résumant; enfin d'appeler les passions au secours de la raison, si elle n'est pas victorieuse; d'agir sur l'âme des auditeurs pour l'exciter ou la calmer, l'élever ou l'abattre, la pousser ou la retenir,

l'ébranler, l'incliner, l'entraîner malgré elle du côté qu'on veut qu'elle penche, contraindre la volonté, ou soumettre l'entendement.

Voilà les sources que les rhéteurs anciens ont indiquées à l'éloquence, et qu'ils ont divisées en une infinité de ruisseaux. Toutes les formules générales d'adulation, de séduction, d'insinuation, d'induction; toutes les manières de définir, d'analyser, d'amplifier, d'exagérer, de pallier, d'atténuer, de dissimuler, d'éluder; tous les ressorts du pathétique; tous les secrets d'intéresser la vanité, l'orgueil, la sensibilité des juges; d'exciter leur envie, leur indignation, leur haine, leur bienveillance, ou leur commisération; et parmi ces moyens l'art de donner à la parole le caractère convenable à l'effet que l'on veut produire, par l'heureux choix des mots, leur coloris, leur harmonie; par la variété des tons, des figures, des mouvemens; par le charme du nombre et celui des images, afin que la séduction se saisisse à la fois des sens, de l'esprit et de l'âme; c'est là ce que les professeurs de l'ancienne éloquence ont enseigné, et ce que Cicéron, dans sa jeunesse, a recueilli dans son livre appelé *de l'Invention rhétorique*.

Une étude encore préliminaire, mais plus immédiatement adhérente à l'exercice de l'éloquence, est celle des lois du pays, de la jurisprudence des tribunaux, des mœurs locales, et singulièrement de la façon de voir, de penser, de sentir de l'auditoire ou des juges devant lesquels on doit parler; car c'est de là qu'on tire les plus puissans moyens de les persuader ou de les émouvoir.

Ces sources ouvertes à l'*invention*, il en reste une encore plus abondante, et à laquelle l'orateur doit toujours

remonter; c'est son sujet, sa cause, la question qu'il agite: c'est en la méditant qu'il la rendra féconde; et en comparaison du fleuve d'éloquence qui coulera de cette source, toutes les autres ne paraissaient, dit Cicéron, que de faibles ruisseaux.

L'homme de génie est celui qui enfonce le soc de la charrue dans un terrain qu'on n'a qu'effleuré avant lui, et qui sait par-là rendre fécond un sol que l'on croyait épuisé.

Celui qui sait trouver dans une cause des ressources inespérées, dans un raisonnement, des forces inconnues; qui sait tirer d'un moyen pathétique des mouvemens soudains qui bouleversent l'auditoire, ou des traits imprévus qui déchirent l'âme des juges; qui, lorsque les forces de la raison ou la chaleur de l'âme semblent épuisées, les redouble avec une énergie et une véhémence qui nous étonne et qui nous entraîne; celui qui, après s'être saisi de l'esprit et de l'âme des auditeurs, ne lâche prise qu'après les avoir subjugés, et n'abandonne son adversaire qu'après l'avoir terrassé; qui dans la réplique fait jaillir des flammes d'un choc d'opinions, d'où le simple talent n'eût tiré que des étincelles; qui dans une éloquence simple et dénuée d'ornemens, déploie les muscles d'un Hercule, et qui, d'un mot, ou d'une circonstance qui échapperait à un homme médiocre, tire un moyen victorieux, un mouvement irrésistible; c'est là l'inventeur en éloquence.

MARMONTEL.

IRONIE.

IRONIE. (*Grammaire.*) C'est une figure par laquelle on veut faire entendre le contraire de ce qu'on dit.

Boileau, qui n'a pas rendu à Quinault toute la justice que le public lui a rendue depuis, en parle ainsi par ironie. . . . *Sat.* 9.

> Toutefois, s'il le faut, je veux bien m'en dédire :
> Et, pour calmer enfin tous ces flots d'ennemis,
> Réparer en mes vers les maux qu'ils ont commis :
> Puisque vous le voulez, je vais changer de style.
> Je le déclare donc, *Quinault est un Virgile.*

Lorsque les prêtres de Baal invoquaient vainement cette fausse divinité, pour en obtenir un miracle que le prophète Élie savait bien qu'ils n'obtiendraient pas, ce saint homme les poussa par une ironie excellente : *III. Reg.*, *xviij*, 27, il leur dit : *Clamate voce majore*; *Deus enim est, et forsitàn loquitur, aut in diversorio est, aut in itinere, aut certè dormit, ut excitetur.*

L'épitre du P. Du Cerceau à M. J. D. F. A. G. A. P. (Joly de Fleuri, avocat général au parlement) est une ironie perpétuelle, pleine de principes excellens, cachés sous des contre-vérités; mais l'auteur, en s'y plaignant de la décadence du bon goût, y devient quelquefois la preuve de la vérité et de la justice de ses plaintes.

« Les idées accessoires, dit Du Marsais, sont d'un grand usage dans l'ironie : le ton de la voix, et plus encore la connaissance du mérite ou du démérite personnel de quelqu'un, et de la façon de penser de celui qui parle, servent plus à faire connaître l'ironie, que les paroles dont on se sert. Un homme s'écrie, *ô le bel esprit!* Parle-t-il de Cicéron, d'Horace; il n'y a point d'ironie; les mots sont pris dans le sens propre. Parle-t-il de Zoïle, c'est une ironie; ainsi l'ironie fait une satire, avec les mêmes paroles dont le discours ordinaire fait un éloge. »

Quintilien distingue deux espèces d'*ironie*, l'une trope, et l'autre figure de pensées. C'est un trope, selon lui, quand l'opposition de ce que l'on dit à ce que l'on prétend dire, ne consiste que dans un mot ou deux; comme dans cet exemple de Cicéron, 1 *Catil.* cité par Quintilien même: *à quo repudiatus, ad sodulam tuum, virum optimum M. Marcellum demigrasti*, où il n'y a en effet d'ironie que dans les deux mots *virum optimum*. C'est une figure de pensée, lorsque d'un bout à l'autre le discours énonce précisément le contraire de ce que l'on pense: telle est, par exemple, l'ironie du P. Du Cerceau, sur la décadence du goût. La différence que Quintilien met entre ces deux espèces est la même que celle de l'allégorie et de la métaphore; *ut quemadmodùm* ἀλληγορία *facit continua* μεταφορὰ, *sic hoc schema faciat troporum ille contextus.* (*Inst. orat. IX*, *iij.*)

N'y a-t-il pas ici quelque inconséquence? Si les deux ironies sont entre elles comme la métaphore et l'allégorie. Quintilien a dû regarder également les deux premières espèces comme des tropes, puisqu'il a traité de même les deux dernières. Du Marsais, plus conséquent, n'a regardé

l'ironie que comme un trope, par la raison que les mots dont on se sert dans cette figure, ne sont pas pris, dit-il, dans le sens propre et littéral; mais ce grammairien ne s'est-il pas mépris lui-même ?

« Les tropes, dit-il, sont des figures par lesquelles on fait prendre à un mot une signification qui n'est pas précisément la signification propre à ce mot. »

Or il me semble que dans l'*ironie* il est essentiel que chaque mot soit pris dans sa signification propre; autrement l'ironie ne serait plus une ironie, une moquerie, une plaisanterie, *illusio*, comme le dit Quintilien, en traduisant littéralement le nom grec εἰρωνεία. Par exemple, lorsque Boileau dit, *Quinault est un Virgile*. Il faut 1° qu'il ait pris d'abord le nom individuel de *Virgile* dans un sens appellatif, pour signifier, par autonomase, *excellent poëte*: 2° qu'il ait conservé à ce mot ce sens appellatif, que l'on peut regarder en quelque sorte comme propre, relativement à l'ironie; sans quoi l'auteur aurait eu tort de dire. :

Puisque vous le voulez, je vais changer de style.

Il avait assez dit autrefois que Quinault était un *mauvais poëte*, pour faire entendre que cette fois-ci changeant de style, il allait le qualifier de *poëte excellent*. Ainsi le nom de *Virgile* est pris ici dans la signification que l'autonomase lui a assigné et l'ironie n'y fait aucun changement. C'est la proposition entière; c'est la pensée qui ne doit pas être prise pour ce qu'elle paraît être; en un mot, c'est dans la pensée qu'est la figure. Il y a apparence que le P. Jouvency l'entendait ainsi, puisque c'est parmi les figures de pensées qu'il place l'ironie, et Quintilien n'aurait pas

regardé comme un trope le *virum optimum* que Ciceron applique à Marcellus, sil avait fait réflexion que ce mot suppose un jugement accessoire, et peut en effet se rendre par une proposition incidente, *qui est vir optimus.*

MM. Douchet et Beauzée.

Ironie. (*Littérature.*) C'est un tour d'expression si familier et si commun, qu'il est presque inutile d'expliquer en quoi il consiste. Chacun sait que l'on parle par ironie, lorsque, d'un air moqueur ou badin, on dit le contraire de ce que l'on pense. L'ironie où l'on blâme en louant, où en admirant on déprise, revient à chaque instant dans le langage ordinaire.

Oh! oh! l'*homme de bien*, vous m'en vouliez donner!
(*Orgon à Tartufe.*)

Les gens *que vous tuez* se portent assez bien.
(*Le valet du Menteur.*)

Un moine disait son bréviaire,
Il prenait bien son tems!
(*La Mouche du Coche.*)

C'était un *beau sujet de guerre*,
Qu'un logis où lui-même il n'entrait qu'en rampant!
(*La Belette au Lapin.*)

Mais ce qu'il est intéressant d'observer, c'est que cette espèce de contre-vérité, en dérision, n'est pas si exclusivement propre au style plaisant ou comique, et au ton de la société, qu'il soit indigne de la haute éloquence et de la haute poésie, et qu'il n'exprime avec autant de noblesse

que d'amertume le mépris ou l'indignation qui se mêle au ressentiment, au dépit, à la colère, à la fureur même. Rien de plus énergique dans la bouche d'Oreste que cette apostrophe ironique :

Grâce aux dieux, mon malheur passe mon espérance ;
Et *je te loue*, ô ciel, de ta persévérance.

Rien de plus sanglant que l'*ironie* dans la bouche d'Hermione en parlant à Pyrrhus :

Est-il juste, après tout, qu'un conquérant s'abaisse
Sous la servile loi de garder sa promesse?
Non, non, la perfidie a de quoi vous tenter;
Et vous ne me cherchez que pour vous en vanter.
Quoi! sans que ni serment, ni devoir vous retienne,
Rechercher une Grecque, amant d'une Troyenne!
Me quitter, me reprendre, et retourner encor
De la fille d'Hélène à la veuve d'Hector!
Couronner tour à tour l'esclave et la princesse!
Immoler Troye aux Grecs, aux fils d'Hector la Grèce!
Tout cela part d'un cœur toujours maître de soi,
D'un héros qui n'est point esclave de sa foi.
Pour plaire à votre épouse, il vous faudrait peut-être
Prodiguer les doux noms de parjure et de traître.
Vous venicz de mon front observer la pâleur,
Pour aller dans ses bras rire de ma douleur.
Pleurante après son char vous voulez qu'on me voie.
Mais, seigneur, en un jour, ce serait trop de joie;
Et sans chercher ailleurs des titres empruntés,
Ne vous suffit-il pas de ceux que vous portez?
Du vieux pere d'Hector la valeur abattue
Aux pieds de sa famille expirante à sa vue,
Tandis que dans son sein votre bras enfoncé
Cherche un reste de sang que l'âge avait glacé;
Dans des ruisseaux de sang Troye ardente plongée;
De votre propre main Polyxène égorgée
Aux yeux de tous les Grecs, indignés contre vous;
Que peut-on refuser à ces généreux coups?

On voit, dans le neuvième livre de l'*Iliade*, un bel exemple d'ironie, à travers la franchise avec laquelle Achille répond à Ulysse, qui, de la part d'Agamemnon, vient solliciter son retour. « Qu'il n'espère pas me tromper encore, lui dit-il; je le connais trop, et il ne viendra pas à bout de me persuader. Il n'a qu'à chercher avec vous, prudent Ulysse, et avec les autres rois, les moyens de garantir ses vaisseaux des flammes dont ils sont menacés. Sans moi il a déjà fait de si grandes choses! Il a fermé son camp d'une grande muraille, il a environné cette muraille d'un large fossé, il a fortifié ce fossé d'une bonne palissade; et, avec tous ces retranchemens, il ne peut encore repousser l'homicide Hector! »

Les siècles les plus raffinés n'ont certainement rien de plus adroit, que cette manière de reprocher au fier Agamemnon les timides soins qu'il se donne pour se tenir renfermé dans son camp.

C'est une chose digne d'admiration que les diverses tentatives qu'a faites le génie de Corneille, en créant parmi nous la tragédie, pour en étendre et varier le genre. Il a tout osé, jusqu'à risquer au théâtre un héros moqueur; et si, dans le langage ironique qu'il a mis dans la bouche de Nicomède, il a souvent manqué de goût, il n'en est pas moins vrai que l'invention, le dessein, la physionomie de ce caractère, ont quelque chose de surprenant dans leur originalité.

ATTALE *à Laodice.*

Rome qui m'a nourri vous parlera pour moi.

NICOMÈDE.

Rome! seigneur.

ATTALE.

Oui, Rome. En êtes-vous en doute?

NICOMÈDE.

Seigneur, je crains pour vous qu'un Romain vous écoute ;
Et si Rome savait de quels feux vous brûlez,
Bien loin de vous prêter l'appui dont vous parlez,
Elle s'indignerait de voir sa créature
A l'éclat de son nom faire une telle injure,
Et vous dégraderait, peut-être dès demain,
Du titre glorieux de citoyen romain.
Vous l'a-t-elle donné pour mériter sa haine,
En le déshonorant par l'amour d'une reine?....
Reprenez un orgueil digne d'elle et de vous.
Remplissez mieux un nom sous qui nous tremblons tous
Et sans plus l'abaisser à tant d'ignominie,
D'idolâtrer en vain la reine d'Arménie,
Songez qu'il faut au moins, pour toucher votre cœur,
La fille d'un tribun, ou celle d'un préteur.....
Forcez, rompez, brisez de si honteuses chaînes;
Aux rois qu'elle méprise abandonnez les reines;
Et concevez enfin des vœux plus élevés,
Pour mériter les biens qui vous sont réservés.

Ce qui relève et ennoblit ce ton de l'*ironie* dans le rôle de Nicomède, c'est la hauteur avec laquelle il reprend le ton sérieux; et c'est du mélange de ces deux tons que se forme un des caractères les plus singuliers et les plus nobles qui soient au théâtre.

NICOMÈDE *à Prusias, en parlant d'Attale.*

Si j'avas donc vécu dans ce même repos
Qu'il a vécu dans Rome auprès de ses héros,
Elle me laisserait la Bithynie entière,
Telle que de tout tems l'aîné la tient d'un père.....
Il faut la diviser, et dans ce beau projet,
Ce prince est trop bien né pour vivre mon sujet.
Puisqu'il peut la servir à me faire descendre,
Il a plus de vertus que n'en eut Alexandre;
Et je lui dois quitter, pour le mettre en mon rang,

Le bien de mes aïeux, ou le prix de mon sang.
Grâces aux immortels, l'effort de mon courage
Et ma grandeur future ont mis Rome en ombrage.
Vous pouvez l'en guérir, seigneur, et promptement;
Mais n'exigez d'un fils aucun consentement.
Le maître qui prit soin de former ma jeunesse,
Ne m'a jamais appris à faire une bassesse.

Ce sont ces traits de caractère qui faisaient dire à la célèbre Clairon, qu'elle ne regrettait rien tant que de ne pouvoir pas jouer le rôle de Nicomède.

A l'égard de l'*ironie* en éloge, elle est incompatible avec le style sérieux et noble; au moins n'en sais-je aucun exemple; mais, dans le style familier, elle peut avoir de la grâce, si, dans le tour de plaisanterie qu'on donne à la louange, on sait éviter la fadeur. C'est ce qu'a fait Voiture dans une lettre au duc d'Enghien, sur la bataille de Rocroi.

« Monseigneur, lui dit-il, à cette heure que je suis loin de V. A., et qu'elle ne me peut pas faire de charge, je suis résolu de lui dire tout ce que je pense d'elle il y a long-tems, et que je n'avais osé lui déclarer..... Oui, Monseigneur, vous en faites trop pour le pouvoir souffrir en silence; et vous seriez injuste, si vous pensiez faire les actions que vous faites sans qu'il en fût autre chose, ni que l'on prît la liberté de vous en parler. Si vous saviez de quelle sorte tout le monde est déchaîné dans Paris à discourir de vous, je suis assuré que vous en auriez honte, et que vous seriez étonné de voir avec combien peu de respect et peu de crainte de vous déplaire, tout le monde s'entretient de ce que vous avez fait. A dire la vérité, Monseigneur, je ne sais à quoi vous avez pensé, et ça été, sans mentir, trop de hardiesse et une extrême

violence à vous, d'avoir, à votre âge, choqué deux ou trois vieux capitaines que vous deviez respecter, quand ce n'eût été que pour leur ancienneté ; faire tuer le pauvre comte de Fontaines, qui était un des meilleurs hommes de Flandres, et à qui le prince d'Orange n'avait jamais osé toucher ; pris seize pièces de canon, qui appartenaient à un prince qui est oncle du roi et frère de la reine, avec qui vous n'aviez jamais eu de différend; et mis en désordre les meilleures troupes des Espagnols qui vous avaient laissé passer avec tant de bonté ? »

Cette espèce d'*ironie* agréable et flatteuse s'appelait *astéisme* chez les anciens. On peut l'employer une fois en sa vie ; mais pour peu que le tour soit fréquent, il est usé.

MARMONTEL.

IVROGNERIE.

IVROGNERIE. (*Morale.*) Appétit déréglé de boissons enivrantes. Je conviens que cette sorte d'intempérance n'est ni onéreuse, ni de difficile apprêt. Les buveurs de profession n'ont pas le palais délicat : « leur fin, dit Montaigne, c'est l'avaler plus que le goûter ; leur volonté est plantureuse et en main. » Je conviens encore que ce vice est moins coûteux à la conscience que beaucoup d'autres ; mais c'est un vice stupide, grossier, brutal, qui trouble les facultés de l'âme, attaque et renverse le corps. Il n'importe que ce soit dans du vin de Tockai ou du vin de

Brie que l'on noie sa raison; cette différence du grand seigneur au savetier ne rend pas le vice moins honteux. Aussi Platon, pour en couper les racines de bonne heure, privait les enfans, de quelque ordre et condition qu'ils fussent, de boire du vin avant la puberté, et il ne le permettait à l'âge viril que dans les fêtes et les festins; il le défend aux magistrats avant leurs travaux aux affaires publiques, et à tous les gens mariés, la nuit qu'ils destinent à faire des enfans.

Il est vrai néanmoins que l'antiquité n'a pas généralement décrié ce vice, et qu'elle en parle même quelquefois trop mollement. La coutume de passer les nuits à boire, régnait chez les Grecs, les Germains et les Gaulois; ce n'est que depuis environ quarante ans que notre noblesse en a raccourci singulièrement l'usage. Serait-ce que nous nous sommes amendés? ou ne serait-ce point que nous sommes devenus plus faibles, plus répandus dans la société des femmes, plus délicats, plus voluptueux?

Nous lisons dans l'histoire Romaine, que L. Pison, qui conquit la Thrace, et qui exerçait la police de Rome avec tant d'exactitude; et que L. Cossus, personnage grave, se laissaient aller tous deux à ce genre de débauche, sans toutefois que les affaires confiées à leurs soins en souffrissent aucun dommage. Le secret de tuer César fut également confié à Cassius, buveur d'eau, et à Cimber, qui s'enivrait de gaieté de cœur; ce qui lui fit repondre plaisamment, quand on lui demanda s'il agréait d'entrer dans la conjuration : » que je portasse un tyran, moi qui ne peux porter le vin. »

Il ne faut donc pas s'étonner de voir souvent dans les poëtes du siècle d'Auguste l'éloge de Bacchus couronné de

pampre, tenant le thyrse d'une main, et une grappe de raisin de l'autre. Un peu de vin dans la tête, dit Horace, est une chose charmante; il dévoile les pensées secrètes; il met la possession à la place de l'espérance; il excite la bravoure; il nous décharge du poids de nos soucis; et sans étude, il nous rend savans. Combien de fois la bouteille, de son sein fécond, n'a-t-elle pas versé l'éloquence sur les lèvres du buveur? Combien de malheureux n'a-t-elle pas affranchis des liens de la pauvreté?

Operta recludit,
Spes jubet esse ratas, ad prœlia trudit inertem;
Sollicitis animis onus eximit, addocet artes, etc.
(Ep. V., lib. I., v. 16.)

Si ces idées poétiques sont vraies d'une liqueur enivrante qu'on prend avec modération, il s'en faut bien qu'elles conviennent aux excès de cette liqueur. La vapeur légère qui jette la vivacité dans l'esprit, devient par l'abus une épaisse fumée qui produit la déraison, l'embarras de la langue, le chancellement du corps, l'abrutissement de l'âme, en un mot, tous les mots dont Lucrèce trace le tableau pittoresque d'après nature, quand il dit:

Consequitur gravitas membrorum, prœpediuntur
Crura vacillanti; tardescit lingua, madet mens;
Nant oculi; clamor, singultus, jurgia gliscunt.

Ajoutez le sommeil qui vient terminer la scène de ce misérable état, parce que peut-être le sang se portant plus rapidement au cerveau, comprime les nerfs, et suspend la secrétion du fluide nerveux; je dis peut-être, car il est

très-difficile d'assigner les causes des changemens singuliers qui naissent alors dans toute la machine. Qu'on roidisse sa raison tant qu'on voudra, la moindre dose d'une liqueur enivrante suffit pour la détruire. Lucrèce, lui-même, a beau philosopher, quelques gouttes d'un breuvage de cette espèce le rendent insensé; eh! comment cela ne serait-il pas? L'expérience nous prouve si souvent que dans la vie l'âme la plus forte étant de sang froid, n'a que trop à faire pour se tenir sur pied contre sa propre faiblesse.

Le philosophe doit toutefois distinguer l'*ivrognerie* de la personne, d'une certaine *ivrognerie* nationale, qui a sa source dans le terroir; et à laquelle il semble forcer les habitans dans les pays septentrionaux. L'ivrognerie se trouve établie par toute la terre, dans la proportion de la froideur et de l'humidité du climat. Passez de l'équateur jusqu'à notre pôle, vous y verrez l'ivrognerie augmenter avec les degrés de latitude; passez du même équateur au pôle opposé, vous y trouverez l'ivrognerie aller vers le midi, comme de ce côté-ci elle avait été vers le nord.

Il est naturel que là où le vin est contraire au climat, et par conséquent à la santé, l'excès en soit plus sévèrement puni que dans les pays où l'ivrognerie a peu de mauvais effets pour la personne, où elle en a peu pour la société, où elle ne rend point les hommes furieux, mais seulement stupides; ainsi, les lois qui ont puni un homme ivre, et pour la faute qu'il commettait, et pour l'ivresse, n'étaient applicables qu'à l'ivrognerie de la personne, et non à l'ivrognerie de la nation. En Suisse, l'ivrognerie n'est pas décriée; à Naples, elle est en horreur; mais au fond, laquelle de ces deux choses est le plus à craindre, ou

la tempérance du Suisse, ou la réserve de l'Italien.

Cependant cette remarque ne doit point nous empêcher de conclure que l'ivrognerie en général et en particulier ne soit toujours un défaut, contre lequel il faut être en garde; c'est une brèche qu'on fait à la loi naturelle, qui nous ordonne de conserver notre raison; c'est un vice dont l'âge ne corrige point, et dont l'excès ôte tout ensemble la vigueur et l'esprit, et au corps une partie de ses forces.

Le Chevalier DE JAUCOURT.

J.

JALOUSIE.

Jalousie. (*Morale.*) Inquiétude de l'âme, qui la porte à envier la gloire, le bonheur, les talens d'autrui; cette passion est si fort semblable par sa nature et par ses effets à l'envie dont elle est sœur, qu'elles se confondent ensemble. Il me paraît pourtant que par l'envie, nous ne considérons le bien qu'en ce qu'un autre en jouit, et que nous le désirons pour nous; au lieu que la jalousie est de notre bien propre, que nous appréhendons de perdre, ou auquel nous craignons qu'un autre ne participe : on envie l'autorité d'autrui, on est jaloux de celle qu'on possède.

La jalousie ne règne pas seulement entre des particuliers, mais entre des nations entières, chez lesquelles elle éclate quelquefois avec la violence la plus funeste; elle tient à la rivalité de la position, du commerce, des arts, des talens, et de la religion.

Pour ce qui regarde la jalousie en amour, cette fièvre ardente qui dévore les habitans des régions brûlées par les influences du soleil, et qui n'est pas inconnue dans nos

climats tempérés, nous croyons qu'elle mérite un article à part.

Le Chevalier DE JAUCOURT.

JALOUSIE. (*Métaphysique.*) En amour c'est la disposition ombrageuse d'une personne qui aime, et qui craint que l'objet aimé ne fasse part de son cœur, de ses sentimens, et de tout ce qu'elle prétend lui devoir être réservé, s'alarme de ses moindres démarches, voit dans ses actions les plus indifférentes des indices certains du malheur qu'elle redoute, vit en soupçons, et fait vivre un autre dans la contrainte et dans le tourment.

Cette passion cruelle et petite, marque la défiance de son propre mérite, est un aveu de la supériorité d'un rival, et hâte communément le mal qu'elle appréhende.

Peu d'hommes et peu de femmes sont exempts de la jalousie : les amans délicats craignent de l'avouer, et les époux en rougissent.

C'est surtout la folie des vieillards, qui avouent leur insuffisance, et celle des habitans des climats chauds, qui connaissent le tempérament ardent de leurs femmes.

La jalousie écrase les pieds des femmes à la Chine, et elle immole leur liberté presque dans toutes les contrées de l'orient.

DIDEROT.

JANISSAIRES.

Janissaire. (*Histoire turque.*) Soldat d'infanterie turque, qui forme un corps formidable en lui-même, et surtout à celui qui le paye.

Les gen-y-céris, c'est-à-dire, *nouveaux soldats*, que nous nommons *janissaires*, se montèrent chez les Turcs (quand ils eurent vaincu les Grecs) dans toute leur vigueur, au nombre d'environ quarante-cinq mille, conformément à leur établissement, dont nous ignorons l'époque. Quelques historiens prétendent que c'est le sultan Amurath II, fils d'Orcan, qui a donné en 1372, à cette milice déjà instituée, la forme qu'on voit subsister encore.

L'officier qui commande cette milice s'appelle *janissar-aghasi*; nous disons en français l'*aga des janissaires*; et c'est un des premiers officiers de l'empire.

Comme on distingue dans les armées de sa hautesse les troupes de l'Europe, et les troupes d'Asie, les janissaires se divisent aussi en janissaires de Constantinople, et janissaires de Damas. Leur paie est depuis deux aspres jusqu'à douze; l'aspre vaut environ six liards de notre monnaie actuelle.

Leur habit est de drap de Salonique, que le grand-seigneur leur fait donner toutes les années, le jour de Ramazan. Sous cet habit ils mettent une surveste de drap bleu; ils portent d'ordinaire un bonnet de feutre, qu'ils

appellent un *zarcola*, et un long chaperon de même étoffe qui pend sur les épaules.

Leurs armes sont, en tems de guerre, un sabre, un mousquet, et un fourniment qui leur pend du côté gauche. Quant à leur nourriture, ce sont les soldats du monde qui ont toujours été les mieux alimentés; chaque oda de janissaires avait jadis, et a encore un pourvoyeur qui lui fournit du mouton, du riz, du beurre, des légumes, et du pain en abondance.

Mais entrons dans quelques détails, qu'on sera peut-être bien aise de trouver ici, et dont nous avons Tournefort pour garant; les choses à cet égard n'ont point changé depuis son voyage en Turquie.

Les janissaires vivent honnêtement dans Constantinople; cependant ils sont bien déchus de cette haute estime où étaient leurs prédécesseurs, qui ont tant contribué à l'établissement de l'empire turc. Quelques précautions qu'aient pris autrefois les empereurs pour rendre ces troupes incorruptibles, elles ont dégénéré. Il semble même qu'on soit bien aise, depuis plus d'un siècle, de les voir moins respectées, de crainte qu'elles ne se rendent plus redoutables.

Quoique la plus grande partie de l'infanterie turque s'arroge le nom de *janissaires*, il est pourtant sûr que dans tout ce vaste empire, il n'y en a pas plus de vingt-cinq mille qui soient vrais janissaires, ou janissaires de la Porte; autrefois cette milice n'était composée que des enfans de tribus, que l'on instruisait dans le mahométisme. Présentement cela ne se pratique plus, depuis que les officiers prennent de l'argent des Turcs pour les recevoir dans ce corps. Il n'était pas permis autrefois aux

janissaires de se marier, les musulmans étant persuadés que les soins du ménage rendent les soldats moins propres à la profession des armes : aujourd'hui se marie qui veut, avec le consentement des chefs, qui ne le donnent pourtant pas sans argent; mais la principale raison qui détourne les janissaires du mariage, c'est qu'il n'y a que les garçons qui parviennent aux charges, dont les plus recherchées sont d'être chefs de leur oda.

Toute cette milice loge dans de grandes casernes, distribuées en plusieurs chambres : chaque chambre a son chef qui y commande. Il reçoit ses ordres des capitaines, au-dessus desquels il y a le lieutenant-général, qui obéit à l'aga seul.

Le bonnet de cérémonie des janissaires est fait comme la manche d'une casaque; l'un des bouts sert à couvrir leur tête, et l'autre tombe sur leurs épaules; on attache à ce bonnet sur le front, une espèce de tuyau d'argent doré, long d'un demi-pied, garni de fausses pierreries. Quand les janissaires marchent à l'armée, le sultan leur fournit des chevaux pour porter leur bagage, et des chameaux pour porter leurs tentes; savoir un cheval pour dix soldats, et un chameau pour vingt. A l'avénement de chaque sultan sur le trône, on augmente leur paie, pendant quelque tems, d'un aspre par jour.

Les chambres héritent de la dépouille de ceux qui meurent sans enfans; et les autres, quoiqu'ils aient des enfans, ne laissent pas de léguer quelque chose à leur chambre. Parmi les janissaires, il n'y a que les solacs et les peyes qui soient de la garde de l'empereur; les autres ne vont au sérail que pour accompagner leurs commandans, les jours de divan, et pour empêcher les désordres. Or-

dinairement on les met en sentinelle aux portes et aux carrefours de la ville : tout le monde les craint et les respecte, quoiqu'ils n'aient qu'une canne à la main ; car on ne leur donne leurs armes que lorsqu'ils vont en campagne.

Plusieurs d'entre eux ne manquent pas d'éducation, étant en partie tirés du corps des icoglans, parmi lesquels leur impatience, ou quelque autre défaut ne leur a pas permis de rester : ceux qui doivent être reçus, passent en revue devant le commissaire, et chacun tient le bas de la veste de son compagnon. On écrit leurs noms sur le registre du grand-seigneur ; après quoi ils courent tous vers leurs maîtres de chambre, qui pour leur apprendre qu'ils sont sous sa direction, leur donne à chacun, en passant, un coup de main derrière l'oreille.

On leur fait faire deux sermens lors de leur enrôlement ; le premier, de servir fidèlement le grand-seigneur, le second, de suivre la volonté de leurs camarades. En effet, il n'y a point de corps plus uni que celui des janissaires : et cette grande union soutient singulièrement leur autorité ; car quoiqu'ils ne soient que 12 à 13 mille dans Constantinople, ils sont sûrs que leurs camarades ne manqueront pas d'approuver leur conduite.

De là vient leur force, qui est telle, que le grand-seigneur n'a rien au monde de plus à craindre que leurs caprices. Celui qui se dit l'invincible sultan, doit trembler au premier signal de la mutinerie d'un misérable janissaire.

Combien de fois n'ont-ils pas fait changer à leur fantaisie la face de l'empire ? Les plus fiers empereurs et les plus habiles ministres, ont souvent éprouvé qu'il était

pour eux du dernier danger d'entretenir en tems de paix, une milice si redoutable. Elle déposa Bajazet II en 1512; elle avança la mort d'Amurat III en 1595; elle menaça Mahomet III de le détrôner. Osman II, qui avait juré leur perte, ayant imprudemment fait éclater son dessein, en fut indignement traité, puisqu'ils le firent marcher à coups de pied depuis le sérail jusques au château des sept tours, où il fut étranglé l'an 1622. Mustapha que cette insolente milice mit à la place d'Osman, fut détrôné par ceux-là même qui l'avaient élevé au faîte des grandeurs. Ils firent aussi mourir le sultan Ibrahim en 1649, après l'avoir traîné ignominieusement aux sept tours; ils renversèrent du trône son fils Mahomet IV, à cause du malheureux succès du siége de Vienne, lequel pourtant n'échoua que par la faute de Cara-Mustapha, premier visir. Ils préférèrent à cet habile sultan son frère Soliman III, prince sans mérite, et le déposèrent à son tour quelque tems après. Enfin, en 1730, non-contens d'avoir obtenu qu'on leur sacrifiât le grand-visir, le reis Effendi, et le capitan pacha, ils déposèrent Achmet III, l'enfermèrent dans la prison, d'où ils tirèrent sultan Mahomet, fils de Mustapha II, et le proclamèrent à sa place. Voilà comme les successions à l'empire sont réglées en Turquie.

Les Turcs donnent le nom de *janissar-agasi*, à celui qui a le commandement général sur tout le corps des janissaires. Cette charge répond à peu près à celle de colonel-général de l'infanterie en France, quand elle était en pied sous les ordres du duc d'Épernon, et depuis sous celle de M. le duc d'Orléans en 1720. Cet aga dont on n'a dit que peu de choses sous ce titre, est le premier de tous les agas ou officiers d'infanterie de l'empire Ottoman. Son nom

vient du mot turc *aga*, qui signifie un bâton; et même dans les jours de cérémonie il en porte un en main, pour marque de son autorité; et les janissaires en portent aussi un dans les grandes villes, pour marque de leur rang de service.

Ce général était autrefois tiré d'entre les janissaires. Mais depuis que le grand-seigneur a remarqué qu'il s'y faisait des brigues, et que son élection était suivie de jalousies et de haines, qui la rendait quelquefois méprisable à ses officiers, il le choisit présentement entre les icoglans, dans son sérail.

Cet aga a de paie, par jour, mille aspres ou vingt écus, et sept à dix mille écus, pris sur des timars qui sont affectés à sa charge. Il a aussi presque tous les jours des présens du sultan, principalement quand les janissaires ont bien fait leur devoir dans quelque occasion considérable; et quand il est assez heureux pour plaire à son prince, c'est à qui lui fera des présens, pour parvenir, par son moyen, aux emplois : car en Turquie on ne donne point les charges au mérite, mais à celui qui en donne plus de bourses, qui est leur manière de compter les grandes sommes, chaque bourse étant d'environ cinq cents écus.

Ce commandant ne marche guère dans Constantinople, qu'il ne soit suivi d'un grand nombre de janissaires, principalement quand il arrive quelque fâcheuse révolution à l'empire. C'est dans ces momens que les janissaires prennent leur tems pour demander leur paie, ou pour en avoir augmentation, menaçant de piller la ville; ce qu'ils ont fait en plusieurs rencontres. Cet aga, pour resister à ce soulévement, et pour faire mieux exécuter ses ordres, se fait, dans cette occurrence, accompagner de trente ou

quarante mungis, ou prévôts des janissaires, avec cinq ou six cents de cette milice, pour se saisir des malfaiteurs et les conduire en prison : car il a tout pouvoir sur la vie des janissaires, qu'il ne fait néanmoins mourir que de nuit, de peur de quelque soulèvement. La falaque, ou bastonade sur la plante des pieds, est pour les moindres crimes : mais quand leurs crimes méritent la mort, il les fait étrangler ou coudre dans un sac, et jeter dans quelque lac ou rivière.

Quand le *janissar-agasi* meurt, soit de mort naturelle ou violente, tous ses biens vont au profit du trésor commun des janissaires, sans que le grand-seigneur en touche un aspre.

Le Chevalier de JAUCOURT.

JANSÉNISME.

JANSÉNISME. (*Hist. Ecclés.*) Dispute sur la grâce, et sur différens autres points de la doctrine chrétienne à laquelle un ouvrage de Corneille Jansénius a donné lieu.

Corneille Jansénius naquit de parens catholiques à Laerdam en Hollande. Il étudia à Utrecht, à Louvain et à Paris. Le fameux Jean du Verger de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, son ami, le mena à Baïonne, où il passa douze ans en qualité de principal du collége. Ce fut là qu'il ébaucha l'ouvrage qui parut après sa mort sous le titre d'*Augustinus*. De retour à Louvain, il y prit le

bonnet de docteur, obtint une chaire de professeur pour l'Écriture-Sainte, et fut nommé à l'évêché d'Ypres qu'il ne posséda pas long-tems. Il mourut de la peste quelques années après sa nomination.

Il avait travaillé vingt ans à son ouvrrge. Il y mit la dernière main avant sa mort, et laissa à quelques amis le soin de le publier.

Ce livre le fut en effet en 1640 à Louvain, en un volume *in-folio*, divisé en trois parties, qui traitent principalement de la grâce.

On trouve dans l'ouvrage de Jansénius, et dans son testament, diverses protestations de sa soumission au saint Siége.

Le pape Urbain VIII proscrivit en 1649 l'*Augustinus* de Corneille Jansénius, comme renouvelant les erreurs du Bayanisme. Cornet, syndic de la Faculté, en tira quelques propositions qu'il déféra à la Sorbonne, qui les condamna. Le docteur Saint-Amour et soixante et dix autres appelèrent de cette décision au parlement. La Faculté porta l'affaire devant le clergé. Les prélats, dit M. Godeau, voyant les esprits trop échauffés, craignirent de prononcer, et renvoyèrent la chose au pape Innocent X. Cinq cardinaux et treize consulteurs tinrent, par l'ordre d'Innocent, dans l'espace de deux ans et quelques mois, trente-six congrégations. Le pape présida en personne aux dix dernières. Les propositions y furent discutées. Le docteur Saint-Amour, l'abbé de Bourzeis, et quelques autres qui défendaient la cause de Jansénius, furent entendus; et l'on vit paraître en 1653 le jugement de Rome qui censure et qualifie les propositions suivantes.

Première proposition : *Aliqua Dei præcepta homini-*

bus justis volentibus et conantibus, secundùm præsentes quas habent vires, sunt impossibilia. Deest quoque illis gratia quâ possibilia fiant. Quelques commandemens de Dieu sont impossibles à des hommes justes qui veulent les accomplir, et qui font à cet effet des efforts selon les forces présentes qu'ils ont. La grâce même qui les leur rendrait possibles, leur manque.

Cette proposition qui se trouve mot pour mot dans Jansénius, fut déclarée téméraire, impie, blasphématoire, frappée d'anathème, et hérétique.

Calvin avait prétendu que tous les commandemens sont impossibles à tous les justes, même avec la grâce efficace, et cette erreur avait été proscrite dans la sixième session du concile de Trente.

La doctrine de l'Église est que *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis*; que Dieu n'ordonne rien d'impossible, mais avertit en ordonnant, et de faire ce que l'on peut, et de demander ce que l'on ne peut pas.

Seconde proposition: *Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur.* Dans l'état de nature tombée, on ne résiste jamais à la grâce intérieure.

Cette proposition n'est pas mot à mot dans l'ouvrage de Jansénius; mais la doctrine qu'elle présente fut notée d'hérésie, parce qu'elle parut opposée à ces paroles de Jésus-Christ: *Jerusalem, quoties volui congregare filios tuos, sicut gallina congregat pullos suos sub alis, et noluisti.* Jérusalem, combien de fois n'ai-je pas voulu rassembler tes enfans, comme la poule rassemble ses petits sous ses ailes, et tu ne l'as pas voulu? Et à celles-ci que saint Étienne adresse aux Juifs: *Durâ cervice et incir-*

cumcisis cordibus, vos semper Spiritui sancto resistitis. Têtes dures, cœurs incirconcis, vous résistez toujours à l'Esprit saint. Et à ce passage de saint Paul, *videte ne quis vestrûm desit gratiæ Dei.* Faites qu'aucun de vous ne résiste à la grâce de Dieu.

Troisième proposition : *Ad merendum vel demerendum in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas a necesitate, sed sufficit libertas a coactione.* Dans l'état de nature tombée, l'homme pour mériter ou pour démériter n'a pas besoin d'une liberté exempte de nécessité, il lui suffit d'une liberté exempte de contrainte.

On ne lit pas cette proposition dans Jansénius, mais celle-ci : L'homme est libre, dès qu'il n'est pas contraint. La nécessité simple, c'est-à-dire la détermination invincible qui part d'un principe extérieur, ne répugne point à la liberté. Une œuvre est méritoire ou démméritoire, lorsqu'on la fait sans contrainte, quoiqu'on ne la fasse pas sans nécessité. *Voyez lib. VI. de grat. Christ.* C'est la suite du penchant de la délectation victorieuse, où l'homme mérite et démérite, quoique son action exempte de contrainte ne soit pas de nécessité.

La proposition troisième fut déclarée hérétique ; car il est de foi que le mouvement de la grâce efficace même n'emporte point de nécessité.

Luther et Calvin n'avaient admis dans l'homme de liberté que pour le physique des actions. Quant au moral, ils prétendaient que l'exemption de contrainte suffisait ; et que quoique nécessité, on pourrait mériter ou démériter ; le concile de Trente avait anathématisé ces erreurs.

Quatrième proposition : *Semi-pelagiani admittebant prævenientis gratiæ necessitatem ad singulos actus,*

etiam ad initium fidei; et in hoc erant hœretici quod vellent eam gratiam talem esse cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare. Les semi-pélagiens admettaient la nécessité d'une grâce prévenante pour toutes les bonnes œuvres, même pour le commencement de la foi; et ils étaient hérétiques, en ce qu'ils pensaient que cette grâce était telle que la volonté de l'homme pouvait s'y soumettre ou y résister.

La première partie de cette proposition est un fait, et on lit dans Jansénius, *liv. VII et VIII de l'hérés. pélag.*, il n'est pas douteux que les semi-pélagiens n'aient admis la nécessité d'une grâce actuelle et intérieure pour les premières volontés de croire, d'espérer, etc.

Cette opinion de Jansénius sur le semi-pélagianisme est regardée par tous les théologiens comme contraire à la vérité et à l'autorité de saint Augustin, et la qualité de *fausse* de la censure tombe là-dessus.

Quant à la seconde partie qui concerne le dogme, elle a été qualifiée d'*hérétique*. Ainsi il paraît qu'il fallait dire, 1° que les semi-pélagiens n'ont point admis la nécessité d'une grâce intérieure pour le commencement de la foi; 2° que, quand ils l'auraient admise, ils n'auraient point erré en prétendant que cette grâce était telle que la volonté pût y consentir ou la rejeter.

Cinquième proposition : *Semi-pelagianum est dicere Christum pro omnibus mortuum esse aut sanguinem fudisse.* C'est une erreur semi-pélagienne que Jésus-Christ est mort pour tous les hommes, ou qu'il ait répandu son sang pour eux.

Jansénius dit (*de grat. Christ., lib. III, cap. ij*) que les Pères, bien loin de penser que Jésus-Christ soit mort

pour le salut de tous les hommes, ont regardé cette opinion comme une erreur contraire à la foi catholique, et que le sentiment de saint Augustin est qu'il n'est mort que pour les prédestinés, et qu'il n'a pas plus prié son père pour le salut des réprouvés que pour le salut des démons.

Le symbole de Nicée a dit, *qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis... incarnatus est..... passus est.....* et la cinquième proposition fut condamnée comme impie, blasphématoire et hérétique.

Cependant Bossuet dit (*justif. des réflex. mor.* p. 67.) qu'il ne faut pas faire un point de foi également décidé de la volonté de sauver tous les justifiés, et de celle de sauver tous les hommes.

Telles sont les cinq fameuses propositions qui donnèrent lieu à la bulle d'Innocent X, à laquelle on objecta que les cinq propositions n'étaient pas dans le livre de Jansénius, et qu'elles n'avaient pas été condamnées dans le sens de cet auteur, et l'on vit naître la fameuse distinction du fait et du droit.

Diverses assemblées du clergé de France tenues en 1654, 5, 6 et 7, statuèrent, 1° que les cinq propositions étaient dans le livre de Jansénius; 2° qu'elles avaient été condamnées dans le sens propre et naturel de l'auteur.

Cependant M. Arnauld, *lettre à un duc et pair*, soutint que les propositions n'étaient point dans Jansénius; qu'elles n'avaient point été condamnées dans son sens, et que toute la soumission qu'on pouvait exiger des fidèles à cet égard, se réduisait au silence respectueux. Il prétendit encore que la grâce manque au juste dans des occasions où l'on ne peut pas dire qu'il ne pèche pas; qu'elle avait

manqué à Pierre en pareil cas, et que cette doctrine était celle de l'Écriture et de la tradition.

La Sorbonne censura en 1656 ces deux propositions; et M. Arnauld ayant refusé de se soumettre à sa décision, fut exclu du nombre des docteurs. Les candidats signent encore cette censure.

Cependant les disputes continuaient. Pour les étouffer, le clergé, dans différentes assemblées tenues depuis 1655 jusqu'en 1661, dressa une formule de foi que les uns souscrivirent, et que d'autres rejetèrent. Les évêques s'adressèrent à Rome, et il en vint en 1665 une bulle qui enjoignit la signature du formulaire, appelé communément d'Alexandre VII, dont voici la teneur.

Ego N. constitutioni apostolicœ Innocent. X, datœ die tertia maii, an. 1653, *et constitutioni Alex. VII, datœ die sexta octob., an.* 1656, *summorum pontificum, me subjicio, et quinque propositiones ex Cornelii Jansenii libro cui nomen est* Augustinus *excerptas, et in sensu ab eodem autore intento, prout illas perdictas propositiones sedes apostolica damnavit, sincero animo damno ac rejicio; et ita juro. Sic me Deus adjuvet, et hœc sancta Evangelia.*

Louis XIV donna, en 1665, une déclaration qui fut enregistrée au parlement, et qui confirma la signature du formulaire sous peines grièves. Le formulaire devint ainsi une loi de l'Église et de l'état.

Les défenseurs du formulaire disent que les cinq propositions ont été condamnées dans le sens de Jansénius, car elles ont été déférées et discutées à Rome dans ce sens.

Ce sens est clair ou obscur. S'il est clair, le pape, les

évêques et tout le clergé est donc bien aveugle. S'il est obscur, les jansénistes sont donc bien éclairés.

Le jugement d'Innocent X est irréformable, parce qu'il a été porté par un juge compétent, après une mûre délibération, et accepté par l'Église. Personne ne doute, dit M. Bossuet (*Lett. aux relig. de P. R.*), que la condamnation des propositions ne soit canonique.

Cependant MM. Pavillon, évêque d'Aleth; Choart de Buzenval, évêque d'Amiens; Caulet, évêque de Pamiers; et Arnaud, évêque d'Angers, distinguèrent expressément dans leurs mandemens la question de fait et celle de droit.

Le pape irrité voulut leur faire faire leur procès, et nomma des commissaires. Il s'éleva une contestation sur le nombre de juges. Le roi en voulait douze. Le pape n'en voulait que dix. Celui-ci mourut, et sous son successeur, Clément IX, MM. d'Estrées, alors évêque de Laon et depuis cardinal; de Gondrin, archevêque de Sens; et Vialart, évêque de Châlons, proposèrent un accommodement, dont les termes étaient, que les quatre évêques donneraient et feraient donner, dans leurs diocèses, une nouvelle signature de formulaire, par laquelle on condamnerait les propositions de Jansénius, sans aucune restriction, la première ayant été jugée insuffisante.

Les quatre évêques y consentirent. Cependant, dans les procès-verbaux des synodes diocésains, qu'ils tinrent pour cette nouvelle signature, on fit la distinction du fait et du droit, et l'on inséra la clause du silence respectueux sur le fait. La volonté du pape fut-elle ou ne fut-elle pas éludée? C'est une grande question entre les jansénistes et leurs adversaires.

Il est certain que la question de fait peut être prise en divers sens : 1° Pour le fait personnel, c'est-à-dire, quelle a été l'intention personnelle de Jansénius ; 2° pour le fait grammatical, savoir si les propositions se trouvent mot pour mot dans Jansénius ; 3° pour le fait dogmatique, ou l'attribution des propositions à Jansénius, et leur liaison avec le dogme.

On convient que la décision de l'Église ne peut s'étendre au fait pris, soit au premier, soit au second sens. Mais est-ce du fait pris dans ces deux sens, ou du fait pris au troisième, qu'il faut entendre la distinction dans laquelle persistèrent les quatre évêques et les dix-neuf autres qui se joignirent à eux ? C'est une difficulté que nous laissons à examiner à ceux qui se chargeront de l'histoire ecclésiastique.

Quoi qu'il en soit, voilà ce qu'on appelle *la paix de Clément IX.*

Les évêques de Flandres ayant fait quelque altération à la souscription du formulaire, quelques docteurs de Louvain dépêchèrent à Rome un des leurs, appelé *Hennebel*, pour se plaindre de cette témérité; et Innocent XII donna, en 1694 et en 1696, deux brefs, dans l'un desquels il dit : « Nous attachant inviolablement aux constitutions de nos » prédécesseurs, Innocent X et Alexandre VII, nous dé- » clarons que nous ne leur avons donné ni ne donnons » aucune atteinte, qu'elles ont demeuré et demeurent en- » core dans toute leur force. » Il ajoute dans l'autre : « Nous avons appris avec étonnement que certaines gens » ont osé avancer que, dans notre premier bref, nous » avions altéré et réformé la constitution d'Alexandre VII, » et le formulaire dont il a prescrit la signature. Rien de

» plus faux, puisque par ledit bref nous avons confirmé » l'un et l'autre, que nous y adhérons constamment, que » telle est et a toujours été notre intention. »

Le pape, dans un de ces brefs, dit des jansénistes, les *prétendus jansénistes*. Ce mot de *prétendus*, diversement interprété par les deux partis, achève d'obscurcir la question de la signature pure et simple du formulaire.

Depuis la paix de Clément IX, les esprits avaient été assez tranquilles, lorsqu'en 1702 on vit paraître le fameux cas de conscience. Voici ce que c'est :

On supposait un ecclésiastique qui condamnait les cinq propositions dans tous les sens que l'Église les avait condamnées, même dans le sens de Jansénius, de la manière qu'Innocent XII l'avait entendu dans ses brefs aux évêques de Flandres, et auquel cependant on avait refusé l'absolution, parce que, quant à la question de fait, c'est-à-dire à l'attribution des propositions au livre de Jansénius, il croyait que le silence respectueux suffisait; et l'on demandait à la Sorbonne ce qu'elle pensait de ce refus d'absolution.

Il parut une décision signée de quarante docteurs, dont l'avis était que le sentiment de l'ecclésiastique n'était ni nouveau ni singulier, qu'il n'avait jamais été condamné par l'Église, et qu'on ne devait point pour ce sujet lui refuser l'absolution.

Cette pièce ralluma l'incendie. Le cas de conscience occasionna plusieurs mandemens. Le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, exigea et obtint des docteurs qui l'avaient signé une rétractation. Un seul tint ferme, et fut exclu de la Sorbonne.

Cependant les disputes renouvelées ne finissant point,

Clément XI, qui occupait alors la chaire de Saint Pierre, après plusieurs brefs, publia sa bulle, *Vineam Domini sabaoth*. Elle est du 15 juillet 1705. Et il paraît que son objet est de déclarer que le silence respectueux sur le fait ne suffit pas pour rendre à l'Église la pleine et entière obéissance qu'elle exige des fidèles.

La question était devenue si embarrassée, si subtile, qu'on dispute encore sur cette bulle. Mais il faut avouer qu'elle fut regardée dans les premiers momens comme une autorité contraire au silence respectueux.

M. l'évêque de Montpellier, qui l'avait d'abord acceptée, se rétracta dans la suite.

Jamais les hommes n'ont peut-être montré tant de dialectique et de finesse que dans toute cette affaire.

Ce fut alors qu'on fit la distinction du double sens des propositions de Jansénius; l'un qui est le sens vrai, naturel et propre de Jansénius, et l'autre qui est un sens putatif et imaginé. On convint que les propositions étaient hérétiques dans le sens putatif et imaginé par le souverain pontife, mais non dans leur sens vrai, propre et naturel.

Voilà où la question du *jansénisme* et du formulaire en est venue.

Les disputes occasionnées par le livre de Quesnel et par sa condamnation, ayant commencé précisément lorsque celles que l'ouvrage de Jansénius avait excitées allaient peut-être s'éteindre, on a donné le nom de *jansénistes* aux défenseurs de Quesnel et aux adversaires de la bulle *Unigenitus*.

DIDEROT.

JARGON.

JARGON. (*Belles-Lettres.*) Il n'a manqué à Molière que d'éviter le jargon et d'écrire purement, dit La Bruyère; et il a raison quant à la pureté du style. Mais quel est le jargon que Molière aurait dû éviter? Ce n'est certainement pas celui des *Précieuses* et des *Femmes savantes*: il est de l'essence de son sujet. Ce n'est pas celui d'Alain et de Georgette: il contribue à caractériser leur naïveté villageoise, et à marquer la précaution ridicule de celui qui en a fait les gardiens d'Agnès. Ce n'est pas non plus celui que Molière fait parler quelquefois aux gens de la cour et du monde; car il n'imite les singularités recherchées de leur langage que pour tourner en ridicule cette même affectation. Nulle recherche dans le langage du *Misanthrope*, ni du Chrysale des *Femmes savantes*, ni de Cléante dans le *Tartufe*; et ce qu'on appelle le jargon du monde, il le réserve à ses marquis.

Scarron, dans ses pièces bouffonnes, employait un burlesque emphatique du plus mauvais goût. Ce jargon fait rire un moment par sa bizarre extravagance; mais on a honte d'avoir ri.

Le jargon villageois a été heureusement employé quelquefois par Dufresny et par Dancourt; il est très-bien placé dans le jadinier de l'*Esprit de contradiction*; mais Dancourt, dont le dialogue est si vif, si gai, si naturel,

s'est éloigné de la vraisemblance en entremêlant sans raison dans les personnes du même état, le jargon villageois et le langage de la ville : dans *les trois Cousines*, ses paysannes parlent comme des demoiselles; et leurs pères et mère comme des paysans.

Le jargon villageois a quelquefois l'avantage de contribuer au comique de situation, comme dans l'*Usurier gentil-homme*; c'est là sur-tout qu'il est piquant. Quelquefois il marque une nuance de simplicité dans les mœurs, et Molière s'en est habilement servi pour distinguer la simplicité grossière de Georgette, de la naïveté d'Agnès. Mais si le jargon villageois n'a pas l'un de ces deux mérites, on fera beaucoup mieux de mettre un langage pur dans la bouche des paysans. L'ingénuité, le naturel, la simplicité même n'a rien d'incompatible avec la correction du langage. Mais ce qu'il y a de plus incompatible avec le jargon villageois, c'est un rafinement d'expressions, une recherche curieuse de tours singuliers ou de figures étudiées; et c'est ce qui gâte le naturel des paysans de Marivaux.

Dans la langue italienne, les différens idiomes sont ennoblis, parce qu'il n'y a point de ville principale qui donne exclusivement le ton, et parce que de bons écrivains les ont tous employés et quelquefois mêlés ensemble, non-seulement dans la comédie, mais dans des poëmes badins.

Le *jargon* du monde et de la cour a sa place dans le comique : Molière en a donné l'exemple; mais on en abuse souvent; et parce que dans une pièce moderne d'un coloris brillant et d'une vérité de mœurs très-piquante, ce jargon employé avec goût, et semé de traits et de

saillies, a réussi au théâtre, on n'a cessé depuis d'écrire d'après ce modèle et de copier ce jargon. Les jeunes gens ne parlent plus d'autre langage sur la scène comique; aux personnages mêmes qu'on ne veut pas tourner en ridicule, on donne sans discernement ce ridicule de l'expression, et cela faute de connaître le ton du monde et de la cour dont le vrai caractère et d'être uni et simple.

MARMONTEL.

JÉSUS-CHRIST.

JÉSUS-CHRIST. (*Histoire et philosophie.*) Fondateur de la religion chrétienne. Cette religion, qu'on peut appeler la *philosophie par excellence*, si l'on veut s'en tenir à la chose, sans disputer sur les mots, a beaucoup influé sur la métaphysique des anciens pour l'épurer, et la métaphysique et la morale des anciens sur la religion chrétienne, pour la corrompre. C'est sous ce point de vue que nous nous proposons de la considérer. Mais pour fermer la bouche à certains calomniateurs obscurs qui nous accusent de traiter la doctrine de Jésus-Christ comme un système, nous ajouterons avec saint Clément d'Alexandrie, Φλόσοφοι λέγονται παρ' ἡμῖν οι σοφίας ἐρωντες τῶν πάντων δημιουργοῦ καὶ διδασκαλίου, τουτέστι τοῦ υἱου τοῦ Θεοῦ; *Philosophi apud nos dicuntur qui amant sapientiam, quæ est omnium opifex et magistra, hoc est filii Dei cognitionem.*

A parler rigoureusement, Jésus-Christ ne fut point un

philosophe, ce fut un Dieu : il ne vint pas proposer aux hommes des opinions : mais leur annoncer des oracles, il ne vint point faire des syllogismes, mais des miracles, les apôtres ne furent point des philosophes, mais des inspirés. Paul cessa d'être un philosophe lorsqu'il devint un prédicateur. *Fuerat, Paulus Athenis*, dit Tertullien, *et istam sapientiam humanam, adfectatricem et interpolatricem veritatis de congressibus noverat, ipsam quoque in suas hœreses multi partitam varietate sectarum invicem repugnantium. Quid ergo Athenis et Jerosolymis? quid academiœ et ecclesiœ! quid hereticis et christianis? nobis curiositate non opus est, post* Jesum-Christum, *nec inquisitionis post evangelium. Cum credimus nihil desideramus ultrà credere Hoc enim priùs credimus, non esse quod ultrà credere debemus*. Paul avait été à Athènes ; ses disputes avec ses philosophes lui avaient appris à connaître la vanité de leur doctrine, de leurs prétentions, de leurs vérités, et toute cette multitude de sectes opposées qui les divisait. Mais qu'y a-t-il de commun entre Athènes et Jérusalem ? entre des sectaires et des chrétiens? Il ne nous reste plus de curiosité, après avoir ouï la parole de Jésus-Christ, plus de recherches après avoir lu l'Évangile. Lorsque nous croyons, nous ne désirons point de rien croire au-delà; nous croyons même d'abord que nous ne devons rien croire au-delà de ce que nous croyons.

Voilà la distinction d'Athènes et de Jérusalem, de l'académie et de l'église, bien déterminée. Ici l'on raisonne ; là on croit. Ici l'on étudie, là on sait tout ce qu'il importe de savoir. Ici on ne connaît aucune autorité ; là il en est une infaillible. Le philosophe dit *amicus Plato, amicus Aristoteles, sed magis amica veritas*. J'aime

Platon, j'aime Aristote, mais j'aime encore davantage la vérité. Le chrétien a bien plus de droit à cet axiome, car son Dieu est pour lui la vérité même.

Cependant, ce qui devait arriver arriva, et il faut convenir 1° que la simplicité du christianisme ne tarda pas à se ressentir de la diversité des opinions philosophiques qui partageaient ses premiers sectateurs.

Les Égyptiens conservèrent le goût de l'allégorie ; les Pythagoriciens, les Platoniciens, les Stoïciens renoncèrent à leurs erreurs, mais non à leur manière de présenter la vérité. Ils attaquèrent tous la doctrine des Juifs et des Gentils, mais avec des armes qui leur étaient propres. Le mal n'était pas grand, mais il en annonçait un autre. Les opinions philosophiques ne tardèrent pas à s'entrelacer avec les dogmes chrétiens, et l'on vit tout-à-coup éclorre de ce mélange une multitude incroyable d'hérésies, la plupart sous un faux air de philosophie. On en a un exemple frappant entre autres dans celle des Valentiniens. De là cette haine des Pères contre la philosophie, avec laquelle leurs successeurs ne se sont jamais bien réconciliés. Tout système leur fut également odieux, si l'on en excepte le Platonisme.

Un auteur du seizième siècle nous a exposé cette distinction, avec son motif et ses inconvéniens, beaucoup mieux que nous ne le pourrions faire. Voici comment il s'en exprime. La citation sera longue ; mais elle est pleine d'éloquence et de vérité. *Plato humaniter et plusquàm par erat, benignè à nostris susceptus, cùm ethnicus esset, et hostium famosissimus antesignanus, et vanis tum Græcorum, tum exterarum gentium superstitionibus apprimè imbutus, et mentis acumine et vario-*

rum dogmatum cognitione, et famosâ illâ ad Ægyptum navigatione. Ingenii sui, alioqui præclarissimi vires adeò roboravit, et patria eloquentia usque adeò disciplinas adauxit, ut sive de Deo, et de ipsius una quadam nescio quâ trinitate, bonitate, providentiâ, sive de mundi creatione, de cœlestibus mentibus, de dœmonibus, sive de animâ, sive tandem de moribus sermonem habuerit, solus è Græcorum numero ad sublimem sapientiæ græcæ metam pervenisse videretur. Hinc nostri prima mali labes. Hinc hæretici spargere voces ambiguas in vulgus ausi sunt; hinc superstitionum, mendaciorum, et pravitatum omne genus in ecclesiam Dei, agmine facto cœpit irruere. Hinc ecclesiæ parietibus, tectis, columnis ac postibus sanctis horrificum quoddam et nefarium omni imbutum odio atque scelere bellum, hæretici intulerunt: et quidem tanta fuit in captivo Platone sapientia, tantaque leporis eloquentiæ dulcedo, ut parùm abfuerit, quin de victoribus, triumpharet. Nam, ut à primis nostrorum patrum proceribus exordiar, si Clementem Alexandrinum inspicimus, quanti ille Platonem fecerit, plusquàm sexcentis in locis, dùm libet, videre licet, et tanquàm veri amatorem à primo ferè suorum librorum limine salutavit. Si verò etiàm Originem, quàm frequenter in ejusdem sententiam iverit, magno quidem sui et christianæ reipublicæ documento experimur. Si Justinum, gavisus ipse olim est, se in Platonis doctrinam incidisse. Si Eusebium, nostra ille ad Platonem cuncta ferè ad satietatem usque retulit. Si Theodoretum, adeò illius doctrina perculsus est, ut cum Græcos affectus curasse tentasset, medicamenta non sine Platone præparante,

illis adhibere sit ausus. Si verò tandem Augustinum, dissimulem ne pro millibus unum, quod referre piget. Platonis ille quidem, jam, non dicta, verum decreta, et eadem sacro-sancta appellare non dubitavit. Vide igitur quantos, qualesque viros vi tus ille Græcus ad sui benevolentiam de se triumphantes pellexerit; ut nec aliis deinde artibus ipsemet Plato in multorum animis sese veluti hostis deterrimus insinuav rit; quem tamen vel egregiè corrigi, vel adhibita potiùs cautione legi, quàm veluti captivum servari præstitisset. Joan. Bapt. Crispin.

Je ne vois pas pourquoi le Platonisme a été reproché aux premiers disciples de Jésus-Christ, et pourquoi l'on s'est donné la peine de les en défendre. Y a-t-il eu aucun système de philosophie qui ne contînt quelques vérités? et les chrétiens devaient-ils les rejeter parce qu'elles avaient été connues, avancées ou prouvées par des Payens? Ce n'était pas l'avis de saint Justin, qui dit des Philosophes, *quæcumque apud omnes rectè dicta sunt, nostra Christianorum sunt*, et qui retint des idées de Platon tout ce qu'il en put concilier avec la morale et les dogmes du Christianisme. Qu'importe, en effet, au dogme de la Trinité, qu'un métaphysicien, à force de subtiliser ses idées, ait ou non rencontré je ne sais quelle opinion qui lui soit analogue? Qu'en conclure, sinon que ce mystère, loin d'être impossible, comme l'impie le prétend, n'est pas tout-à-fait inaccessible à la raison.

2° Qu'emportés par la chaleur de la dispute, nos premiers docteurs se sont quelquefois embarrassés dans des paralogismes, ont mal choisi leurs argumens, et montré peu d'exactitude dans leur logique.

3° Qu'ils ont outré le mépris de la raison et des sciences naturelles.

4° Qu'en suivant à la rigueur quelqu'un de leurs préceptes, la religion qui doit être le lien de la société, en deviendrait la destruction.

5° Qu'il faut attribuer ces défauts aux circonstances des tems et aux passions des hommes, et non à la religion qui est divine, et qui montre partout ce caractère.

Après ces observations sur la doctrine des Pères en général, nous allons parcourir leurs sentimens particuliers selon l'ordre dans lequel l'histoire de l'Église nous les présente.

Saint Justin fut un des premiers philosophes qui embrassèrent la doctrine évangélique. Il reçut au commencement du second siècle, et signa de son sang la foi qu'il avait défendue par ses écrits. Il avait d'abord été stoïcien, ensuite péripatéticien, pythagoricien, platonicien, lorsque la constance avec laquelle les chrétiens allaient au martyre, lui fit soupçonner l'imposture des accusations dont on les noircissait.

Telle fut l'origine de sa conversion. Sa nouvelle façon de penser ne le rendit point intolérant; au contraire, il ne balança pas de donner le nom de *Chrétiens* et de sauver tous ceux qui, avant et après Jésus-Christ, avaient su faire un bon usage de leur raison. *Quicumque*, dit-il, *secundùm rationem et verbum vixére, Christiani sunt, quamvis athœi, id est, nullius numinis cultores habiti sunt, quales inter Græcos fuére Socrates, Heraclitus, et his similes, inter barbaros autem Abraham et Ananias et Azarias et Misael, et alii complures*; et celui qui nie la conséquence que nous venons de tirer de ce pas-

sage et que nous pourrions inférer d'un grand nombre d'autres, est, selon Brucker, d'aussi mauvaise foi que s'il disputait en plein midi contre la lumière du jour.

Justin pensait encore, et cette opinion lui était commune avec Platon et la plupart des Pères de son tems, que les anges avaient habité avec les filles des hommes, et qu'ils avaient des corps propres à la génération.

D'où il s'ensuit que quelques éloges qu'on puisse donner d'ailleurs à la piété et à l'érudition de Bullus, de Baltus et de Le Nourri, ils nuisent plus à la religion qu'ils ne la servent, par l'importance qu'ils semblent attacher aux choses, lorsqu'on les voit occupés à obscurcir des questions fort claires. Saint Justin était homme, et s'il s'est trompé en quelques points, pourquoi n'en pas convenir ?

Tatien, syrien d'origine, gentil de religion, sophiste de profession, fut disciple de saint Justin. Il partagea avec son maître la haine et les persécutions du cynique Crescence. Entraîné par la chaleur de son imagination, Tatien se fit un christianisme mêlé de philosophie orientale et égyptienne. Ce mélange malheureux souilla un peu l'apologie qu'il écrivit pour la vérité du christianisme, apologie d'ailleurs pleine de vérité, de force et de sens. Celui-ci fut l'auteur de l'hérésie des encratites. Cet exemple ne sera pas le seul d'hommes transfuges de la philosophie que l'Église reçut d'abord dans son giron, et qu'elle fut ensuite obligée d'en rejeter comme hérétiques.

Sans entrer dans le détail de ses opinions, on voit qu'il était dans le système des émanations; qu'il croyait que l'âme meurt et ressuscite avec le corps; que ce n'était point une substance simple, mais composée de parties; que ce

n'était point par la raison qui lui était commune avec la bête, que l'homme en était distingué, mais par l'image et la ressemblance de Dieu qui lui avait été imprimée; que si le corps n'est pas un temple que Dieu daigne habiter, l'homme ne diffère de la bête que par la parole; que les démons ont trouvé le secret de se faire auteurs de nos maladies, en s'emparant quelquefois de nous quand elles commencent; que c'est par le péché que l'homme a perdu la tendance qu'il avait à Dieu, tendance qu'il doit travailler sans cesse à recouvrer, etc.

Théophile d'Antioche eut occasion de parcourir les livres des chrétiens chez son savant ami Antolique, et se convertit; mais cette faveur du ciel ne le débarrassa pas entièrement de son platonisme. Il appelle le verbe λογος, et ce mot joue dans ses opinions le même rôle que dans Platon. Du moins le savant Petaut s'y est-il trompé?

Athénagoras fut en même tems chrétien, platonicien et éclectique. On peut conjecturer ce qu'il entendait par ce mot λογος qui a causé tant de querelles, lorsqu'il dit : *à principio Deus, qui est mens æterna, ipse in se ipso λόγον habet, cum ab æterno rationalis fit*; et ailleurs *Plato excelso animo mentem æternam et solâ ratione comprehendendum Deum est contemplatus; de supremâ potestate optimè disseruit.* Le verbe ou λογος est en Dieu de toute éternité, parce qu'il a raisonné de toute éternité. Platon, homme d'un esprit élevé et profond, a bien connu la nature divine.

Celui-ci croyait aussi au commerce des anges avec les filles des hommes. Ces impudiques errent à présent autour du globe, et traversent autant qu'il est en eux les desseins de Dieu. Ils entraînent les hommes à l'idolâtrie,

et ils avalent la fumée des victimes ; ils jettent pendant le sommeil dans nos esprits, des images qui les souillent, etc.

Après Athénagore, on rencontre dans les fastes de l'Église les noms d'Hermias et d'Irenée. L'un s'appliqua à exposer avec soin les sentimens des philosophes payens, et l'autre à en purger le christianisme. Il serait seulement à souhaiter qu'Irenée eût été aussi instruit qu'Hermias fut zélé ; il eût travaillé avec plus de succès.

Nous voici arrivés au tems de Tertullien, ce bouillant africain qui a plus d'idée que de mots, et qui serait peut-être à la tête de tous nos docteurs du christianisme, s'il eût pu concevoir la distinction des deux substances, et ne pas se faire un Dieu et une âme corporels. Ses expressions ne sont point équivoques. *Quis negabit*, dit-il, *Deum corpus esse, etsi spiritus sit?*

Clément d'Alexandrie parut dans le second siècle. Il avait été l'élève de Pantaénus, philosophe stoïcien, avant que d'être chrétien. Si cependant on juge de sa philosophie par les précautions qu'il exige avant que d'initier quelqu'un au christianisme, on sera tenté de la croire un peu pythagorique ; et si l'on en juge par la diversité de ses opinions, fort éclectique. L'éclectisme ou cette philosophie qui consistait à rechercher dans tous les systèmes ce qu'on y reconnaissait de vérités, pour s'en composer un particulier, commençait à se renouveler dans l'Église.

L'histoire d'Origène, dont nous aurions maintenant à parler, fournirait seule un volume considérable ; mais nous nous en tiendrons à notre objet, en exposant les principaux axiomes de sa philosophie.

Selon Origène, Dieu dont la puissance est limitée par les choses qui sont, n'a créé de matière qu'autant qu'il en

avait à employer; il n'en pouvait ni créer ni employer davantage. Dieu est un corps seulement plus subtil. Toute la matière tend à un état plus parfait. La substance de l'homme, des anges, de Dieu et des personnes divines est la même. Il y a trois hypostases en Dieu, et par ce mot il n'entend point des personnes. Le fils diffère du père, et il y a entre eux quelque inégalité. Il est le ministre de son père dans la création; il en est la première émanation. Les anges, les esprits, les âmes occupent dans l'univers un rang particulier, selon leur degré de bonté. Les anges sont corporels; les corps des mauvais anges sont plus grossiers. Chaque homme a un ange tutélaire, auquel il est confié au moment de sa naissance ou de son baptême. Les anges sont occupés à conduire la matière, chacun selon son mérite. L'homme en a un bon et un mauvais. Les âmes ont été créées avant les corps. Les corps sont des prisons où elles ont été renfermées pour quelques fautes commises antérieurement. Chaque homme a deux âmes; c'étaient des esprits purs qui ont dégénéré avec l'intérêt que Dieu y prenait. Outre le corps, les âmes ont encore un véhicule plus subtil qui les enveloppe. Elles passent successivement dans différens corps. L'état d'âme est moyen entre celui d'esprit et de corps. Les âmes les moins coupables sont allées animer les astres. Les astres, en qualité d'êtres animés, peuvent indiquer l'avenir. Tout étant en vicissitude, la damnation n'est point éternelle; les âmes peuvent se relever et retomber. Les fautes des âmes s'expient par le feu. Il y a des régions basses où les âmes des pécheurs subissent des châtimens proportionnés à leurs fautes. Elles en sortent libres de souillures, et capables d'atteindre aux demeures éternelles. Voici les différens

degrés de bonheur de l'homme, perdre ses erreurs, connaître la vérité, être ange, s'assimiler à Dieu, s'y unir. L'homme en jouit successivement sur la terre, dans l'air, dans le paradis. Le cours de félicité se remplit dans un espace de siècles indéfinis, après lequel Dieu étant tout en tout, et tout étant en Dieu, il n'y aura plus de mal dans l'univers, et le bonheur sera général et parfait. A ce monde il en succédera un autre; à celui-ci un troisième, et ainsi de suite jusqu'à celui où Dieu sera tout, et ce monde sera le dernier. La base de ce système, c'est que Dieu produit sans cesse, et qu'il en émane des mondes qui y retournent et y retourneront jusqu'à la consommation des siècles où il n'y aura plus que lui.

Les tems de l'Église qui suivent, virent naître Anatolius, qui ressuscita le péripatétisme : Arnobe, qui, mêlant l'optimisme avec le christianisme, disait que nous prenant pour la mesure de tout, nous faisons à la nature qui est bonne, un crime de notre ignorance; Lactance, qui prit en une telle haine toutes les sectes philosophiques, qu'il ne put souffrir que ni Socrate ni Platon eussent dit d'eux-mêmes quelque chose de bien, et qui, affectant des connaissances de toutes sortes d'espèces, tomba dans un grand nombre de puérilités qui défigurent ses ouvrages d'ailleurs très-précieux; Eusèbe, qui nous aurait laissé un ouvrage incomparable dans sa préparation évangélique, s'il eût été mieux instruit des principes de la philosophie ancienne, et qu'il n'eût pas pris les dogmes absurdes des argumentateurs de son tems pour les vrais sentimens de ceux dont ils se disaient les disciples; Didyme d'Alexandrie, qui sut très-bien séparer d'Aristote et de Platon ce qu'ils avaient de faux et de vrai, être philosophe et chré-

tion, croire avec jugement, et raisonner avec sobriété; Chalcidius, dont le christianisme est demeuré fort suspect jusqu'à ce jour; Augustin, qui fut d'abord manichéen; Sinesius, dont les incertitudes sont peintes dans une lettre qu'il écrivit à son frère d'une manière naïve qui charme.

La voici : *Ego cum me ipsum considero, omninò inferiorem sentio, quàm ut episcopali fastigio respondeam.* Plus je m'examine moi-même, plus je me sens au-dessous du poids et de la dignité épiscopale; *ac sane apud te de animi mei motibus disputabo; neque enim apud alium, quàm amicissimum tuum unaque mecum educatum caput, commodius istud facere possum.* Je ne balancerai point à vous dévoiler mes sentimens, et à qui pourrais-je montrer plus volontiers le fond de mon cœur, qu'à mon frère, qu'à celui avec lequel j'ai été nourri, élevé, qu'à l'homme qui m'aime le mieux, et à qui je suis le plus cher? *Te enim œquum est, et earumdem curarum esse participem, et cum noctu vigilare, tum interdiu cogitare, quemadmodùm aut boni mihi aliquid contingat, aut mali quidpiam evitare possim.* Il faut qu'il partage tous mes soins; s'il est possible qu'en veillant avec moi la nuit, en m'entretenant le jour, je me procure quelque bien, ou que j'évite quelque mal, il ne s'y refusera pas. *Audi igitur quæ sit mearum rerum status, quarum plerumque, jam, opinor, tibi fuerint cognitæ,* Vous connaissez déjà une partie de ma situation, écoutez-moi, mon frère, et sachez le reste. *Cùm exiguum onus suscepissem, commodè mihi hactenùs sustinuisse videor, philosophiam.* Jusqu'à présent je me suis contenté du rôle de philosophe; il était facile, et je crois

m'en être assez bien acquitté. Mais on a mal jugé de ma capacité; et parce qu'on m'a vu soutenir sans peine un fardeau léger, on a cru que j'en pourrais porter un plus pesant. *Pro eo vero, quod non omninò ab ea aberrare videor, à nonnullis laudatus, majoribus dignus ab iis existimor, qui animi facultatem habilitatemque dignoscere nequeant.* Jugeons-nous nous-mêmes, et ne nous laissons point séduire par cet éloge. Craignons que de nouveaux honneurs ne nous rendent vains, et qu'un poste plus élevé ne m'ôte le peu de mérite que j'ai dans celui que j'occupe, s'il arrive qu'après avoir, pour ainsi dire, méprisé l'un, l'on me reconnaisse indigne de l'autre. *Vereor autem ne arrogantior redditus, cum honorem admittent; ab utroque excidam, postquam alterum quidem contempserò; alterius verò non fuerim dignitatem assecutus.* Dieu, la loi, et la main sacrée de Théophile, m'ont attaché à une femme; il ne me convient ni de m'en séparer, ni de vivre secrétement avec elle, comme un adultère. *Mihi et Deus ipse et lex et sacra Theophili manus uxorem dedit, quare hoc omnibus prœdico, et testor neque me ab ea prorsùs sejungi velle, neque adulteri instar cum eâ clanculum consuescere.* Je partage mon tems en deux portions. J'étudie ou j'enseigne. En étudiant, je suis ce qu'il me plaît. En enseignant, c'est autre chose. *Duobus hisce tempus identidem distinguo ludis, atque studiis. At cum in studiis occupor, tum mihi uni deditus sum; in ludendo vero, maximè omnibus expositus.* Il est difficile, il est impossible de chasser de son esprit des opinions qui y sont entrées par la voie de la raison, et que la force de la démonstration y retient. Et vous n'ignorez pas qu'en plusieurs points, la

philosophie ne s'accorde ni avec nos dogmes, ni avec no décrets. *Difficile est, vel fieri potiùs nullo pacto potest ut quœ dogmata scientiarum ratione ad demonstrationem perducta in animum pervenerint, convellantur. Nosti autem philosophiam cum plerisque ex pervulgatis usu decretis pugnare.* Jamais, mon frère, je ne me persuaderai que l'origine de l'âme soit postérieure au corps; je ne prendrai jamais sur moi de dire que ce monde et ses autres parties puissent passer en même tems. J'ai une façon de penser qui n'est point celle du vulgaire, et il y a dans cette doctrine usée et rebattue de la résurrection, je ne sais quoi de ténébreux et de sacré, que je ne saurais digérer. Une âme imbue de la philosophie, un esprit accoutumé à la recherche de la vérité, ne s'expose pas sans répugnance à la nécessité de mentir. *Etenim nunquàm profecto mihi persuasero animum originis esse posteriorem corpore; mundum, cœterasque ejus partes una interire nunquàm dixero; tritam illam ac decantatam resurrectionem sacrum quidpiam atque arcanum arbitror, longèque absum à vulgis opinionibus comprobandis. Animus certè quidem Philosophia imbutus ac veritatis inspector mentiendi necessitati non nihil remittit.* Il en est de la vérité comme de la lumière. Il faut que la lumière soit proportionnée à la force de l'organe, si l'on ne veut qu'il en soit blessé. Les ténèbres conviennent aux ophtalmiques, et le mensonge aux peuples; et la vérité nuit à ceux dont l'esprit ou inactif ou hébété ne peut ou n'est pas accoutumé à approfondir. *Lux enim veritati, oculus vulgò proportione quadam respondent. Et oculus ipse non sine damno suo immodica luce perfruitur. Ac uti ophtalmicis caligo magis*

expedit, eodem modo mendacium vulgò prodesse arbitror, contra nocere veritatem iis, qui in rerum perspicuitatem intendere mentis aciem nequeunt. Cependant voyez; je ne refuse pas d'être évêque, s'il m'est permis d'allier les fonctions de cet état avec mon caractère et ma franchise, philosophant dans mon cabinet, répétant des fables en public, n'enseignant rien de nouveau, ne désabusant sur rien, et laissant les hommes dans leurs préjugés à peu près comme ils me viendront; mais le croyez-vous? *Hœc si mihi episcopalis nostri muneris jussa concesserint; subire hanc dignitatem possint, ita ut domi quidem philosopher, foris verò fabulas texam, ut nihil penitùs docens, sic nihil etiam dedocens atque in prœsumptâ animi opinione sistens.* Sans cela, s'il faut qu'un évêque soit populaire dans ses opinions, je me décélerai sur le chanp. On me conférera l'épiscopat si l'on veut; mais je ne veux pas mentir. J'en atteste Dieu et les hommes. Dieu et la vérité se touchent. Je ne veux point me rendre coupable d'un crime à ses yeux. Non, mon frère, non je ne puis dissimuler mes sentimens. Jamais ma bouche ne proférera le contraire de mes pensées. Mon cœur est sur le bord de mes lèvres. C'est en pensant comme je fais, c'est en ne disant rien que je ne pense, que j'espère de plaire à Dieu. *Si dixerint episcopum opinionibus popularem esse, ego me illicò omnibus manifestum prœbebo. Si ad episcopale munus vocer, nolo ementiri dogmata. Horum Deum, horum homines testes facio. Affinis est Deo veritas, apud quem criminis expers omnis cupio. Dogmata porrò mea nunquam obtegam, neque mihi ab animo lingua dissidebit. Ita sentiens, itaque loquens placere me Deo arbitror.*

Cette protestation ne l'empêcha point d'être consacré évêque de Ptolomaïs. Il est incroyable que Théophile n'ait point balancé à élever à cette dignité un philosophe infecté de platonisme, et s'en faisant honneur. On eut égard, dit Photius, à la sainteté de ses mœurs, et l'on espéra de Dieu qu'il l'éclairerait un jour sur la résurrection et sur les autres dogmes que ce philosophe rejetait.

Denis l'Aréopagite, Claudien Mamert, Boëce, Ænéas Gazæus, Zacharie le Scolastique, Philopon et Némésius, ferment cette ère de la philosophie chrétienne que nous allons suivre, dans l'Orient, dans la Grèce et dans l'Occident, en exposant les révolutions depuis le septième siècle jusqu'au douzième.

Cette philosophie des émanations, cette chaîne d'esprits qui descendait et qui s'élevait, toutes ces visions platonico-origénico-alexandrines, qui promettaient à l'homme un commerce plus ou moins intime avec Dieu, étaient très-propres à entretenir l'oisiveté pieuse de ces contemplateurs inutiles qui remplissaient les forêts, les monastères et les solitudes; aussi fit-elle fortune parmi eux. Le péripatétisme, au contraire, dont la dialectique subtile fournissait des armes aux hérétiques, s'accréditait d'un autre côté. Il y en eut qui, jaloux d'un double avantage, tâchèrent de concilier Aristote avec Platon; mais celui-ci perdit de jour en jour; Aristote gagna, et la philosophie alexandrine était presque oubliée, lorsque Jean Damascène parut. Il professa dans le monde le péripatétisme, qu'il ne quitta point dans son monastère. Il fut le premier qui commença à introduire l'ordre didactique dans la théologie. Les scolastiques pourraient le regarder

comme leur fondateur. Damascène fit-il bien d'associer Aristote à Jésus-Christ, et l'Église lui a-t-elle une grande obligation d'avoir habillé ses dogmes à la mode scolastique? c'est ce que je laisse discuter à de plus habiles.

Les ténèbres de la barbarie se répandirent en Grèce au commencement du huitième siècle. Dans le neuvième, la philosophie y avait subi le sort des lettres qui y étaient dans le dernier oubli. Ce fut la suite de l'ignorance des empereurs, et des incursions des Arabes. Le jour ne reparut, mais faible, que vers le milieu du neuvième, sous le règne de Michel et de Barda. Celui-ci établit des écoles, et stipendia des maîtres. Les connaissances s'étendirent un peu sous Constantin Pothyrogenète. Psillus l'ancien et Léon Allatius son disciple luttèrent contre les progrès de l'ignorance, mais avec peu de succès. L'honneur de relever les lettres et la philosophie était réservé à ce Photius qui deux fois nommé patriarche, et deux fois déposé, mit toute l'Église d'orient en combustion. Cet homme nous a conservé dans sa bibliothèque des notices d'un grand nombre d'ouvrages qui n'existent plus. Il fit aussi l'éducation de l'empereur Léon, qu'on a surnommé le sage, et qui a passé pour un des hommes les plus instruits de son tems. On trouve sous le règne de Léon, dans la liste des restaurateurs des sciences, les noms de Nicetas David, de Michel Ephesius, de Magentinus, d'Eustratius, de Michel Anchialus, de Nicephore Blemmides, qui furent suivis de Georgius de Pachemère, de Théodore Méthochile, de Georgius de Chypre, de Georgius Lapitha, de Michel Psellius le jeune, et de quelques autres, travaillant successivement à ressusciter les lettres, la poésie et la philosophie aristotélique et péripatétienne,

jusqu'à la prise de Constantinople, tems où les connaissances abandonnèrent l'orient, et vinrent chercher le repos en occident, où nous allons examiner l'état de la philosophie depuis le septième siècle jusqu'au douzième.

Nous avons vu les sciences, les lettres et la philosophie décliner parmi les premiers chrétiens, et s'éteindre pour ainsi dire à Boëce. La haine que Justinien portait aux philosophes, la pente des esprits à l'esclavage, les misères publiques, les incursions des barbares, la division de l'empire romain, l'oubli de la langue grecque, même par les propres habitans de la Grèce, mais surtout la haine que la superstition s'efforçait à susciter contre la philosophie, la naissance des astrologues, des genethliaques, et de la foule des fourbes de cette espèce, qui ne pouvaient espérer d'en imposer qu'à la faveur de l'ignorance, consommèrent l'ouvrage; les livres moraux de Grégoire devinrent le seul livre qu'on eût.

Cependant il y avait encore des hommes; et quand n'y en a-t-il plus? mais les obstacles étaient trop difficiles à surmonter. On compte parmi ceux qui cherchèrent à secouer le joug de la barbarie, Capella, Cassiodore, Macrobe, Firmicus Maternus, Chalcidius, Augustin; au commencement du septième siècle, Isidore d'Hispale, les moines de l'ordre de saint Benoît; sur la fin de ce siècle, Aldhelme; au milieu du huitième, Béda, Acca, Egbert, Alcuin, et notre Charlemagne, auquel ni les tems antérieurs, ni les tems postérieurs n'auraient peut-être aucun homme à comparer, si la providence eût placé à côté de lui des personnages dignes de cultiver les talens qu'elle lui avait accordés. Il tendit la main à la science abattue, et la releva. On vit renaître par ses encouragemens le

connaissances profanes et sacrées, les sciences, les arts, les lettres et la philosophie. Il arrachait cette partie du monde à la barbarie en la conquérant; mais la superstition renversait d'un côté ce que le prince édifiait d'un autre. Cependant les écoles qu'il forma subsistèrent, et c'est de là qu'est sortie la lumière qui nous éclaire aujourd'hui. Qui est-ce qui écrira dignement la vie de Charlemagne? Qui est-ce qui consacrera à l'immortalité le nom d'Alfred, à qui la science a les mêmes obligations en Angleterre qu'à Charlemagne en France?

Nous n'oublierons pas ici Rabanus Maurus, qui naquit dans le huitième siècle, et qui se fit distinguer dans le neuvième; Strabon, Scot, Enginhard, Anlesisus, Adelhard, Hincmar, Paul Wenfride, Lupus Servatus, Herric, Angilbert, Egobart, Clément, Wandalbert, Reginon, Grimbeld, Ruthard, et d'autres qui repoussèrent la barbarie, mais qui ne la dissipèrent point. On sait quelle fut encore l'ignorance du dixième siècle. C'était en vain que les Ottons d'un côté, les rois de France d'un autre, les rois d'Angleterre et différens princes, offraient des asiles et des secours à la science, l'ignorance durait. Ah! si ceux qui gouvernent parcouraient des yeux l'histoire de ces tems, ils verraient tous les maux qui accompagnent la stupidité, et combien il est difficile de reproduire la lumière lorsqu'une fois elle s'est éteinte! Il ne faut qu'un homme et moins d'un siècle pour hébêter une nation; il faut une multitude d'hommes et le travail de plusieurs siècles pour la ranimer.

Les écoles d'Oxford produisirent en Angleterre Bridferth, Dunstan, Alfred de Malmesburi; celles de France, Remy, Constantin Abbon; on vit en Allemagne Notkere,

Rathode, Nannon, Bruno, Baldric, Israël, Ratgerius, etc.; mais aucun ne se distingua plus que notre Gerbert, souverain pontife, sous le nom de *Sylvestre second*, et notre Odon; cependant le onzième siècle ne fut pas fort instruit. Si Guido Arétin composa la gamme, un moine s'avisa de composer le droit pontifical, et prépara bien du mal aux siècles suivans. Les princes occupés d'affaires politiques, cessèrent de favoriser les progrès de la science, et l'on ne rencontre dans ces tems que les noms de Fulbert, de Bérenger et de Lanfranc, et des Anselmes ses disciples, qui eurent pour contemporains ou pour successeurs Léon neuf, Maurice, Franco, Willeram, Lambert, Gérard, Wilhelme, Pierre d'Amiens, Hermann Contracte, Hildebert, et quelques autres, tels que Roscelin.

La plupart de ces hommes, nés avec un esprit très-subtil, perdirent leur tems à des questions de dialectique et de théologie scolastique; et la seule obligation qu'on leur ait, c'est d'avoir disposé les hommes à quelque chose de mieux.

On voit les frivolités du péripatétisme occuper toutes les têtes au commencement du douzième siècle. Que font Constantinus Afer, Daniel Morlay, Robert, Adelard, Oton de Frisingue, etc.? Ils traduisent Aristote, ils disputent, ils s'anathématisent, ils se détestent, et ils arrêtent plutôt la philosophie qu'ils ne l'avancent. (*Voyez* dans Gerson et dans Thomasius l'histoire et les dogmes d'Aléric.) Celui-ci eut pour disciple David de Dinant. David prétendit avec son maître que tout était Dieu, et que Dieu était tout; qu'il n'y avait aucune différence entre le créateur et la créature; que les idées créent et

sont créées; que Dieu était la fin de tout, en ce que tout en était émané, et y retournait, etc. Ces opinions furent condamnées dans un concile tenu à Paris, et les livres de David de Dinant brûlés.

Ce fut alors qu'on proscrivit la doctrine d'Aristote; mais tel est le caractère de l'esprit humain, qu'il se porte avec fureur aux choses qu'on lui défend. La proscription de l'aristotélisme fut la date de ses progrès, et les choses en vinrent au point qu'il y eut plus encore de danger à n'être pas péripatéticien qu'il n'y en avait eu à l'être. L'aristotélisme s'étendit peu à peu, et ce fut la philosophie régnante pendant le treizième et le quatorzième siècles entiers. Elle prit alors le nom de *scolastique*. C'est à ce moment qu'il faut aussi rapporter l'origine du droit canonique, dont les premiers fondemens avaient été jetés dans le cours du douzième siècle. Du droit canonique, de la théologie scolastique et de la philosophie mêlés ensemble, il naquit une espèce de monstre qui subsiste encore, et qui n'expirera pas sitôt.

DIDEROT.

JETON.

JETON. (*Littérat. anc. et mod.*) On appelle de ce nom tout ce qui servait chez les anciens à faire des calculs sans écriture, comme petites pierres, noyaux, coquillages, et autres choses de ce genre.

Les jetons sont peut-être aussi anciens que l'arithmétique même, pourvu qu'on ne les prenne pas pour ces pièces de métal fabriquées en guise de monnaies, qui sont aujourd'hui si communes. De petites pierres, des coquillages, des noyaux, suffisaient au calcul journalier de gens qui méprisaient ou qui ne connaissaient pas l'or et l'argent. C'est ainsi qu'en usent aujourd'hui la plupart des nations sauvages; et la manière de se servir de ces coquillages ou de ces petites pierres, est au fond trop simple et trop naturelle pour n'être pas de la première antiquité.

Les Égyptiens, ces grands maîtres des arts et des sciences, employaient cette sorte de calcul pour soulager leur mémoire. Hérodote nous dit, qu'outre la manière de compter avec des caractères, ils se servaient aussi de petites pierres d'une même couleur, comme faisaient les Grecs; avec cette différence que ceux-ci plaçaient et leurs jetons et leurs chiffres, de la gauche à la droite, et ceux-là de la droite à la gauche. Chez les Grecs, ces petites pierres qui étaient plates, polies et arrondies, s'appelaient ψῆφοι; et l'art de s'en servir dans les calculs, ψηφοφόρια. Ils avaient encore l'usage de l'ἄβαξι, en latin *abacus*.

Ces petites pierres qui étaient nommées ψῆφοι par les Grecs, furent appelées *calculi* par les Romains. Ce qui porte à croire que ceux-ci s'en servirent long-tems, c'est que le mot *lapillus* est quelquefois synonyme de celui de *calculus*.

Lorsque le luxe s'introduisit à Rome, on commença à employer des jetons d'ivoire; c'est pourqoui Juvenal dit *sat. xj. v.* 131,

Adeò nulla uncia nobis
Est eboris nec Tessalæ, nec calculus *ex hâc materiâ.*

Il est vrai qu'il ne reste aujourd'hui dans les cabinets des curieux, aucune pièce qu'on puisse soupçonner d'avoir servi de jetons; mais cent expressions qui tenaient lieu de proverbes, prouvent que chez les Romains, la manière de compter avec des jetons était très-ordinaire : de là ces mots *ponere calculos*, pour désigner une suite de raisons; *hic calculus accedat*, pour signifier une nouvelle preuve ajoutée à plusieurs autres; *calculum detrahere*, lorsqu'il s'agissait de la suppression de quelques articles; *voluptatum calculos subducere*, calculer, considérer par déduction la valeur des voluptés; et mille autres qui faisaient allusion à l'addition ou à la soustraction des jetons dans les comptes.

C'était la première arithmétique qu'on apprenait aux enfans, de quelque condition qu'ils fussent. Capitolin parlant de la jeunesse de Pertinax, dit, *puer calculo imbutus*. Tertullien appelle ceux qui apprenaient cet art aux enfans, *primi numerorum arenarii*; les jurisconsultes les nommaient *calculones*, lorsqu'ils étaient ou es-

claves, ou nouvellement affranchis; et lorsqu'ils étaient d'une condition plus relevée, on leur donnait le nom de *calculatores* ou *numerarii*. Ordinairement il y avait un de ces maîtres pour chaque maison considérable, et le titre de sa charge était à *calculis*, *à rationibus*.

On se servait de ces sortes de jetons faits avec de petites pierres blanches ou noires, soit pour les scrutins, soit pour spécifier les jours heureux ou malheureux. De là viennent ces phrases *signare, notare aliquid albo nigrove lapillo*, *seu calculo*, *album adjicere errori alterius*, approuver l'erreur d'une personne.

Mais les jetons, outre la couleur, avaient d'autres marques de valeur, comme des caractères ou des chiffres peints, imprimés, gravés; tels étaient ceux dont la pratique avait été établie par les lois pour la liberté des suffrages, dans les assemblées du peuple et du sénat. Ces mêmes jetons servaient aussi dans les calculs, puisque l'expression *omnium calculis*, pour désigner l'unanimité des *suffrages*, est tirée du premier emploi de ces sortes de jetons, dont la matière était de bois mince, poli et frotté de cire de la même couleur, comme Cicéron nous l'apprend.

On en voit la forme dans quelques médailles de la famille Cassia; et la manière dont on les jetait dans les urnes pour le scrutin, est exprimée dans celles de la famille Licinia. Les lettres gravées sur ces *jetons*, étaient *V. R. uti rogas*, et *A. antiquo*. Les premières marquaient l'approbation de la loi, et la dernière signifiait qu'on la rejetait. Enfin, les juges qui devaient opiner dans les causes capitales, en avaient de marquées à la lettre *A* pour l'absolution, *absolvo*; à la lettre *C* pour la condamnation,

condemno; et à celles-ci, *N L, non liquet*, pour un plus amplement informé.

Il y avait encore une autre espèce de bulletin qu'on peut ranger au nombre des jetons. C'était ceux dont on se servait dans les jeux publics, et par lesquels on décidait du rang auquel les athlètes devaient combattre. Si, par exemple, ils étaient vingt, on jetait dans une urne d'argent vingt de ces pièces, dont chaque dizaine était marquée de numéros depuis 1 jusqu'à 10; chacun de ceux qui tiraient était obligé de combattre contre celui qui avait le même numéro. Ces derniers jetons étaient nommés *calculi athletici*.

Si nous passons maintenant aux véritables jetons, ainsi nommés proprement dans notre langue, lesquels sont d'or, d'argent, ou de quelque autre métal, c'est, je crois en France, que nous en trouverons l'origine, encore n'y remonte-t-elle pas au-delà du quatorzième siècle. On n'oserait en fixer l'époque au règne de Charles VII, quoique ce soit le nom de ce prince, avec les armes de France, qui se voit sur le plus ancien *jeton d'argent* du cabinet du roi.

Les noms qu'on leur donna d'abord, et qu'ils portent sur une de leurs faces, sont ceux de *getoirs*, *jetouers*, *geteurs*, *giets*, *gets* et *giettons*, et, depuis plus d'un siècle et demi, celui de *jetons*. Or, il paraît que tous ces noms, ou pour parler plus juste, ce nom, varié seulement par les changemens arrivés dans la langue et dans l'orthographe, devait son étymologie à l'action de compter ou de jeter, *à jactu*, comme le pense Ménage.

Les *jetons* les plus anciens de cette dernière espèce que Saumaise a latinisés en les nommant *jacti* ou *jactones*, n'of-

frent, dans leurs inscriptions, que le sujet pour lequel ils avaient été faits; savoir, pour les comptes, pour les finances. On lit sur quelques-uns de ceux qui ont été frappés sous le règne de Charles VIII, *entendez bien et loyaument aux comptes;* sous Anne de Bretagne, *gardez-vous de mès-compter*; sous Louis XII, *calculi ad numerandum reg. jussu*, *Lud. XII*; et sous quelques rois suivans, *qui bien jetera, son compte trouvera.*

L'usage des jetons pour calculer était si fort établi, que nos rois en faisaient fabriquer des bourses pour être distribuées aux officiers de leur maison, qui étaient chargés des états des comptes, aux personnes qui avaient le maniement des deniers publics.

La nature de ces comptes s'exprimait ainsi dans les légendes, *pour l'écurie de la royne*, sous Anne de Bretagne; *pour l'extraordinaire de la guerre*, sous François I; *pro pluteo domini Delphini*, sous François II. Quelquefois ces légendes portaient le nom des cours à l'usage desquelles ces *jetons* étaient destinés : *pour les gens des comptes de Bretagne*, *gettoirs aux gens de finances*; *pro camerâ computorum Bressiœ*. Quelquefois, enfin, on y lit le nom des officiers mêmes à qui on les destinait. Ainsi nous en avons sur lesquels se trouvent ceux de Raoul de Refuge, maître des comptes de Charles VII, de Jean de Saint-Amadour, maître d'hôtel de Louis XII; de Thomas Boyer, général des finances sous Charles VIII; de Jean Testu, conseiller et argentier de François I; et d'Antoine de Corbit, contrôleur sous Henri II.

Les villes, les compagnies et les seigneuries, en firent aussi fabriquer à leur nom et à l'usage de leurs officiers. Les jetons se multiplièrent par ce moyen, et leur usage

devint si nécessaire pour faire toutes sortes de comptes, qu'il n'y a guère plus d'un siècle qu'on employait encore dans la dote d'une fille à marier, la science qu'elle avait dans cette sorte de calcul.

Les états voisins de la France goûtèrent bientôt la fabrique des jetons de métal : il en parut peu de tems après dans la Lorraine, dans les Pays-Bas, en Allemagne et ailleurs, avec des légendes françaises, pour les gens des comptes de Bar, de Bruxelles, etc.

Dans le dernier siècle, on s'est appliqué à les perfectionner, et finalement on en a tourné l'usage à marquer les comptes du jeu. On y a mis au revers du portrait du prince des devises de toutes espèces. Les rois de France en reçoivent d'or pour leurs étrennes ; on en donne dans ce royaume aux cours supérieures et à différentes personnes qualifiées par leur naissance ou par leurs charges. Enfin, le monarque en gratifie les gens de lettres dans les académies dont il est le protecteur.

Voilà l'histoire complète des jetons, depuis que, de petites pierres employées aux calculs, ils se sont métamorphosés en pièces d'or ou d'argent, de même forme que la monnaie courante ; mais de quelque nature qu'ils soient, ils peuvent également servir aux usages ; sur quoi Charon dit, avec esprit, que les rois font de leurs sujets comme des jetons, et les font valoir ce qu'ils veulent, selon l'endroit où ils les placent.

Le Chevalier DE JAUCOURT.

JETONS. (*Monnaie.*) L'Angleterre a l'obligation au célèbre Jean Locke de l'usage des jetons. Pour nous, nous

avons des jetons très-anciens; il y en a du tems des rois Charles VII, Louis XI, Charles VIII, Louis XII et François I, qui expriment par leurs inscriptions et leurs symboles, qu'ils servaient à calculer, tant dans les bureaux des rois que chez les ducs de Bourgogne, les ducs d'Orléans, divers officiers, cardinaux, prélats; on les appelait *pièces de plaisirs*. On ne peut douter que ces pièces, ainsi que les monnaies, n'aient été fabriquées avec le marteau jusqu'à Henri II. Un menuisier, natif de Saint-Genest en Auvergne, nommé *Aubin Olivier*, inventa sous ce règne l'art de monnayer au moulin : on fut surpris de la beauté de ses essais. Henri II établit une nouvelle fabrique de monnaie à Paris. Olivier y prit soin des machines; J. Rondelle et Delaune, excellens graveurs, firent les poinçons et les quarres; et sous la direction de Marillac, ils firent les jetons les mieux monnayés qu'on verra peut-être jamais. Il y en a du roi Henri II, de François II, de Charles IX et de Henri III. Warin, excellent graveur, ajouta aux machines d'Olivier la balance; il n'y a rien de comparable à cette machine pour la force, la vitesse et la facilité d'y frapper des pièces. En 1640, toutes les vieilles monnaies furent fondues et fabriquées de nouveau; mais avec un tel éclat de beauté, que, depuis cette réformation générale, les monnaies de France ont été admirées des peuples même de l'Asie; les dames de ce pays les entremêlent avec les pierres et les perles pour se faire des colliers, des brasselets..... En 1645, fut supprimé l'usage du marteau. Warin devint alors directeur des monnaies de France; à Warin succéda Balin, fameux orfèvre du roi, qui a orné la galérie de Versailles de chefs-d'œuvres : après lui l'abbé Biron, connu par sa belle *Histoire métallique de Hol-*

lande. M. Petit, secrétaire du roi, l'exerça jusqu'en 1696, qu'elle fut érigée en charge; M. De Launai en fut pourvu; on lui doit des curiosités et des embellissemens qu'il a faits à la monnaie des médailles. L'invention de la légende *Domine salvum*, est de M. Castaing, ingénieur du roi, qui la mit en œuvre en 1685, dans toute la France. Il n'y a qu'une seule monnaie des médailles.

Sous M. De Launai furent faites deux suites complètes de médailles; la première est cette belle histoire métallique de Louis XIV, par les soins de Colbert; elle parut en 1702; elle contient deux cent quatre-vingt-dix médailles qui vont jusqu'à l'avénement de Philippe, duc d'Anjou, à la couronne d'Espagne; l'autre suite, due à M. De Launai, est celle des rois de France depuis Pharamond jusqu'à Louis XIV.

L'abbe COURTÉPÉE.

JEU.

JEU. (*Morale.*) Espèce de convention fort en usage, dans laquelle l'habileté, le hasard pur, ou le hasard mêlé d'habileté, selon la diversité des jeux, décide de la perte ou du gain, stipulés par cette convention entre deux ou plusieurs personnes.

On peut dire que dans les jeux, qui passent pour être de pur esprit, d'adresse ou d'habileté, le hasard même y entre, en ce qu'on ne connaît pas toujours les forces de celui contre lequel on joue; qu'il survient quelquefois des

cas imprévus, et qu'enfin l'esprit ou le corps ne se trouvent pas toujours également bien disposés, et ne font pas toujours leurs fonctions avec la même vigueur.

Quoi qu'il en soit, l'amour du jeu est le fruit de l'amour du plaisir, qui se varie à l'infini. De toute antiquité, les hommes ont cherché à s'amuser, à se délasser, à se récréer par toutes sortes de jeux, suivant leur génie et leurs tempéramens. Long-tems avant les Lydiens, avant le siége de Troye et durant ce siége, les Grecs, pour en tromper la longueur, et pour adoucir leurs fatigues, s'occupaient à différens jeux, qui du camp passèrent dans les villes, à l'ombre du loisir et du repos.

Les Lacédémoniens furent les seuls qui bannirent entièrement le jeu de leur république. On raconte que Chilon, un de leurs citoyens, ayant été envoyé pour conclure un traité d'alliance avec les Corinthiens, fut tellement indigné de trouver les magistrats, les femmes, les vieux et les jeunes capitaines tous occupés au jeu, qu'il s'en retourna promptement, en leur disant que ce serait ternir la gloire de Lacédémone, qui venait de fonder Byzance, que de s'allier avec un peuple de joueurs.

Il ne faut pas s'étonner de voir les Corinthiens passionnés d'un plaisir qui communément règne dans les états, à proportion de l'oisiveté, du luxe et des richesses. Ce fut pour arrêter en quelque manière la même fureur, que les lois romaines ne permirent de jouer que jusqu'à une certaine somme; mais ces lois n'eurent point d'exécution, puisque parmi les excès que Juvénal reproche aux Romains, celui de mettre tout son bien au hasard du jeu est marqué précisément dans sa première satire, *vers* 88:

. . . . . *Alea quando*

Hos animos ? Neque enim loculis comitantibus
Ad casum tabulæ, posita sed luditur arca.

« La frénésie des jeux de hasard a-t-elle jamais été plus grande ? Car ne vous figurez pas qu'on se contente de risquer, dans ces académies de jeux, ce qu'on a par occasion d'argent sur soi ; on y fait porter exprès des cassettes pleines d'or, pour les jouer en un coup de dé. »

Ce qui paraît plus singulier, c'est que les Germains mêmes goûtèrent si fortement les jeux de hasard, qu'après avoir joué tout leur bien, dit Tacite, ils finissaient par se jouer eux-mêmes, et risquaient de perdre, *novissimo jactu*, pour me servir de leur expression, leur personne et leur liberté. Si nous regardons aujourd'hui les dettes du *jeu* comme les plus sacrées de toutes, c'est peut-être un héritage qui nous vient de l'ancienne exactitude des Germains à remplir ces sortes d'engagemens.

Tant de personnes de tout pays ont mis et mettent sans cesse une partie considérable de leur bien à la merci des cartes et des dés, sans en ignorer les mauvaises suites, qu'on ne peut s'empêcher de rechercher les causes d'un attrait si puissant.

Un joueur habile, dit l'abbé Du Bos, pourrait faire tous les jours un gain certain, en ne risquant son argent qu'aux jeux où le succès dépend encore plus de l'habileté des tenans que du hasard des cartes et des dés ; cependant il préfère souvent les jeux où le gain dépend entièrement du caprice des dés et des cartes, et dans lesquels son talent ne lui donne point de supériorité sur les joueurs. La raison principale d'une prédilection tellement opposée à ses intérêts, procède de l'avarice, ou de l'espoir d'augmenter promptement sa fortune.

Outre cette raison, les jeux qui laissent une grande part dans l'événement à l'habileté du joueur, exigent une contention d'esprit trop suivie, et ne tiennent pas l'âme dans une émotion continuelle, ainsi que le font le passe-dix, le lansquenet, la bassette et les autres jeux où les événemens dépendent entièrement du hasard. A ces derniers jeux, tous les coups sont décisifs, et chaque événement fait perdre ou gagner quelque chose; ils tiennent donc l'âme dans une espèce d'agitation, de mouvement, d'extase, et ils l'y tiennent encore sans qu'il soit besoin qu'elle contribue à son plaisir par une attention sérieuse dont notre paresse naturelle est ravie de se dispenser.

Montesquieu confirme tout cela par quelques courtes réflexions sur cette matière. « Le jeu nous plaît en général, dit-il, parce qu'il attache notre avarice, c'est-à-dire, l'espérance d'avoir plus. Il flatte notre vanité par l'idée de la préférence que la fortune nous donne, et de l'attention que les autres ont sur notre bonheur. Il satisfait notre curiosité, en nous procurant un spectacle. Enfin, il nous donne les différens plaisirs de la surprise. Les jeux de hasard nous intéressent particulièrement, parce qu'ils nous présentent sans cesse des événemens nouveaux, prompts et inattendus. Les jeux de société nous plaisent encore, parce qu'ils sont une suite d'événemens imprévus qui ont pour cause l'adresse jointe au hasard. »

Aussi le jeu n'est-il regardé dans la société que comme un amusement, et je lui laisse cette appellation favorable, de peur qu'une autre plus exacte ne fît rougir trop de monde. S'il y a même tant de gens sages qui jouent volontiers, c'est qu'ils ne voient point quels sont les égaremens cachés du *jeu*, ses violences et ses dissipations. Ce

n'est pas que je prétende que les jeux mixtes, ni même les jeux de hasard aient rien d'injuste, à en juger par le seul droit naturel; car, outre que l'on s'engage au jeu de plein gré, chaque joueur expose son argent à un péril égal; chacun aussi, comme nous le supposons, joue son propre bien, dont il peut par conséquent disposer. Les jeux et autres contrats où il entre du hasard, sont légitimes, dès que ce qu'on risque de part et d'autre est égal; et dès que le danger de perdre et l'espérance de gagner ont de part et d'autre une juste proportion avec la chose que l'on joue.

Cependant cet amusement se tient rarement dans les bornes que son nom promet; sans parler du tems précieux qu'il nous fait perdre, et qu'on pourrait mieux employer, il se change en habitude puérile, s'il ne tourne pas en passion funeste par l'amorce du gain. On connaît à ce sujet les vers si délicats et si pleins de vérité de Madame Deshoulières :

Le désir de gagner, qui nuit et jour occupe,
Est un dangereux aiguillon :
Souvent quoique l'esprit, quoique le cœur soit bon,
On commence par être dupe,
On finit par être fripon.

C'est en vain qu'on sait que les personnes ruinées par le jeu passent en nombre les gens robustes que les médecins ont rendu infirmes; on se flatte qu'on sera du petit nombre de ceux que ses bienfaits ont favorisés depuis l'origine du monde.

Mais comme le souverain doit porter son attention à empêcher la ruine des citoyens dans toutes sortes de contrats, c'est à lui qu'il appartient de régler celui-ci, et de

voir jusqu'où l'intérêt de l'état et des particuliers exige qu'il défende le jeu, ou souffre qu'il le permette. En général, les lois des gouvernemens sages ne sauraient trop sévir contre ces académies de *Philocubes* (pour me servir du terme d'Aristénète) et celles de tous les jeux de hasard disproportionnés.

Le jeu occupe et flatte l'esprit par un usage facile de ses facultés; il amuse par l'espérance du gain. Pour l'aimer avec passion, il faut être avare ou accablé d'ennui; il n'y a que peu d'hommes qui aient une aversion sincère pour le *jeu*. La bonne compagnie prétend que la conversation, sans le secours du jeu, empêche de sentir le poids du désœuvrement : on ne joue pas assez.

Le Chevalier DE JAUCOURT.

A
JEÛNE.

JEÛNE. (*Littérature.*) Abstinence religieuse, accompagnée de deuil et de macération.

L'usage du jeûne est de la plus grande antiquité ; quelques théologiens en trouvent l'origine dans le paradis terrestre, où Dieu défendit à Adam de manger du fruit de l'arbre de vie ; mais c'est-là confondre le jeûne avec la privation d'une seule chose. Sans faire remonter si haut l'établissement de cette pratique, et sans parler de sa solennité parmi les Juifs, dont nous ferons un article à part, nous remarquerons que d'autres peuples, comme les Égyptiens, les Phéniciens, les Assyriens, avaient aussi leurs jeûnes sacrés ; en Égypte, par exemple, on jeûnait solennellement en l'honneur d'Isis, au rapport d'Hérodote.

Les Grecs adoptèrent les mêmes coutumes : chez les Athéniens il y avait plusieurs fêtes; entre autres celle d'Éleusine, et des Thesmophories, dont l'observation était accompagnée de jeûnes, particulièrement pour les femmes, qui passaient un jour entier dans un équipage lugubre, sans prendre aucune nouriture. Plutarque appelle cette journée, la plus triste des Thesmophories : ceux qui voulaient se faire initier dans les mystères de Cybèle, étaient obligés de se disposer à l'initiation par un jeûne de dix jours. S'il en faut croire Apulée, Jupiter, Cérès, et les autres divinités du paganisme, exigeaient le même devoir

des prêtres ou prêtresses qui rendaient leurs oracles commeaussi de ceux qui se présentaient pour les consulter et lorsqu'il s'agissait de se purifier de quelque manière que ce fût, c'était un préliminaire indispensable.

Les Romains plus superstitieuxque les Grcs, poussèrent encore plus loin l'usage de jeûnes : Numa Pompilius lui-même observait des jeûnes périodiques avant les sacrifices qu'il offrait, chaque année, pour les biens de la terre. Nous lisons dans Tite-Live, que les décemvirs, ayant consulté, par ordre du sénat, les livres de la Sybille, à l'occasion de plusieurs prodiges arrivés coup-sur-coup, déclarèrent que pour en arrêter les suites, il fallait fixer un jeûne public en l'honneur de Cérès, et l'observer de cinq en cinq ans : il paraît aussi qu'il y avait à Rome des jeûnes réglés en l'honneur de Jupiter.

Si nous passons aux nations asiatiques, nous trouverons, dans les *Mémoires* du P. Le Comte, que les Chinois ont, de tems immémorial, des jeûnes établis dans leur pays, pour les préserver des années de stérilité, des inondations, des tremblemens de terre, et autres désastres. Tout le monde sait que les mahométans suivent religieusement le même usage ; qu'ils ont leur ramadan, et des dervis qui poussent au plus haut point d'extravagance leurs jeûnes et leurs mortifications.

Quand on réfléchit sur une pratique si généralement répandue, on vient à comprendre qu'elle s'est établie d'elle-même, et que les peuples s'y sont d'abord abandonnés naturellement. Dans les afflictions particulières, un père, une mère, un enfant chéri, venant à mourir dans une famille, toute la maison était en deuil, tout le monde s'empressait à lui rendre les derniers devoir ; on

le pleurait; on lavait son corps; on l'embaumait; on lui faisait des obsèques conformes à son rang: dans ces occasions, on ne pensait guère à manger, on jeûnait sans s'en apercevoir.

De même, dans les désolations publiques, quand un état était affligé d'une sécheresse extraordinaire, de plaies excessives, de guerres cruelles, de maladies contagieuses, en un mot, de ces fléaux où la force et l'industrie ne peuvent rien; on s'abandonne aux larmes; on met les désolations qu'on éprouve sur la colère des dieux qu'on a forgés; on s'humilie devant eux; on leur offre les mortifications de l'abstinence; les malheurs cessent: ils ne durent pas toujours; on se persuade alors qu'il en faut attribuer la cause aux larmes et au jeûne, et on continue d'y recourir dans des conjonctures semblables.

Ainsi les hommes affligés des calamités particulières ou publiques, se sont livrés à la tristesse, et ont négligé de prendre de la nourriture; ensuite ils ont envisagé cette abstinence volontaire comme un acte de religion. Ils ont cru qu'en macérant leur corps, quand leur âme était désolée, ils pouvaient émouvoir la miséricorde de leurs dieux ou de leurs idoles: cette idée saisissant tous les peuples, leur a inspiré le deuil, les vœux, les prières, les sacrifices, les mortifications et l'abstinence. Enfin, Jésus-Christ étant venu sur la terre, a sanctifié le jeûne, et toutes les sectes chrétiennes l'ont adopté; mais avec un discernement bien différent; les unes, en regardant superstitieusement cette observation comme une œuvre de salut; les autres, en ne portant leurs vues que sur la solide piété, qui se doit toute entière à de plus grands objets.

JEÛNES *des Juifs*. (*Histoire sacrée et profane.*) Ce peuple de col roide, toujours attaché à la lettre de la loi, sans être capable d'en saisir l'esprit, a cru de tout tems pouvoir racheter ses péchés par des rites extérieurs, des macérations, des jeûnes. Il en observa de lui-même étant en Égypte. De là vient que Moïse, entrant dans le génie de cette nation, lui prescrivit un jeûne solennel pour la purifier dans le désert.

Diverses conjonctures engagèrent les souverains sacrificateurs à multiplier ces sortes de cérémonies. L'Histoire sacrée fait mention de quatre grands jeûnes réglés, que les Juifs de la captivité observaient depuis la destruction de la ville et du temple, en mémoire des calamités qu'ils avaient souffertes.

Le premier de ces jeûnes tombait le 10 du dixième mois, parce que ce jour-là Nabuchodonosor avait mis la première fois le siége devant Jérusalem. (*II*, Rois, *xxv*, 1; Jérémie, *liv. I*, 4; Zacharie, *VIII*, 19.)

Le second jeûne arrivait le 9 du quatrième mois, à cause que ce jour-là la ville avait été prise. (*II*, Rois, *xxv*, 3; Jérémie, *XXIX*, 2; Zacharie, *VIII*, 19.)

Le troisième jeûne se célébrait le 10 du cinquième mois, parce qu'en ce jour la ville et le temple avaient été brûlés par Nébuzaradan. (Jérémie, *LII*, 12; Zacharie, *VII*, 3, et *VIII*, 19.)

Le quatrième jeûne se solennisait le 3 du septième mois, parce que dans ce jour Gnédalia avait été tué, et qu'à l'occasion de cet accident le reste du peuple avait été dispersé et chassé du pays, ce qui avait achevé de le

détruire. (Jérémie, *XLI*, 1; Zacharie, *VII*, 5, et *VIII*, 19.)

Les Juifs observent encore aujourd'hui ces quatre grands jeûnes, quoiqu'ils ne soient pas fixés exactement aux mêmes jours dans leur présent calendrier, que dans le premier.

Leur présent calendrier, pour le dire en passant, a été fait par R. Hillel, vers l'an 360 de Notre-Seigneur. Leur année ancienne était une année lunaire, qu'on accordait avec la solaire par le moyen des intercalations; la manière en est inconnue : ce qu'il y a de certain, c'est qu'elle avait toujours son commencement à l'équinoxe du printems, saison à laquelle le provenu de leurs troupeaux et de leurs champs, dont l'usage était requis dans leurs fêtes de Pâque et de Pentecôte, le fixait nécessairement.

Outre ces grands jeûnes universels, il y avait des jeûnes de surérogation, deux fois par semaine, dont ceux qui se piquaient de régularité, se faisaient une loi particulière, et l'on voit qu'ils étaient en usage du tems de Jésus-Christ, puisque le Pharisien de l'Évangile se glorifiait de les garder religieusement : *jejuno bis sabbato*, dit-il.

Ils avaient en outre les jeûnes des vieilles et des nouvelles lunes, c'est-à-dire des derniers jours de leurs mois lunaires, et des jeûnes de l'anniversaire de la mort de leurs proches parens et intimes amis.

Enfin, on a vu des Juifs qui jeûnaient un certain jour de l'année, en mémoire de la version des septante, pour expier cette lâche condescendance de leurs docteurs pour un prince étranger; et cette prévarication insigne contre la dignité de leur loi, qui, dans leur opinion, n'avait été faite que pour eux seuls.

Je n'entrerai point dans le détail des observances dont ils accompagnaient ces actes d'humiliation ; ce sont des choses connues de tout le monde ; on sait que leurs abstinences devaient durer 27 ou 28 heures, qu'elles commençaient avant le coucher du soleil, et ne finissaient que le lendemain quand les étoiles paraissaient ; qu'ils prenaient ces jours-là des surtouts blancs faits exprès, en signe de pénitence ; qu'ils se couvraient d'un sac ; qu'ils se couchaient sur la cendre, qu'ils en mettaient sur leur tête, et dans les grandes occasions sur l'arche de l'alliance ; que plusieurs passaient toute la nuit et le jour suivant dans le temple, en prières, en lectures tristes, les pieds nus et la discipline à la main, dont ils s'appliquaient des coups par compte et par nombre ; qu'enfin, pour couronner régulièrement leurs abstinences, ils se contentaient de manger le soir du pain trempé dans l'eau, et du sel pour tout assaisonnement, y joignant quelquefois des herbes amères, avec quelques légumes.

Mais ceux qui souhaiteront s'instruire particulièrement de toutes ces choses, peuvent consulter Maimonides, Léon de Modène, Buxtorf, Basnage, et plusieurs autres savans qui ont traité à fond des cérémonies judaïques, anciennes et nouvelles.

Le Chevalier DE JAUCOURT.

JEUNESSE.

JEUNESSE. (*Littérature.*) C'est un âge qui touche et qui accompagne le dernier progrès de l'adolescence, s'étend jusqu'à l'âge viril, et va rarement au-delà de trente ans.

Les Grecs l'appelaient d'ordinaire l'automne, regardant la jeunesse comme la saison de l'année où les fruits parvenus au point de leur maturité, sont excellens à cueillir.

Les Latins suivirent les mêmes idées, ou les empruntèrent des Grecs; de là vient qu'Horace compare un jeune homme à une grappe de raisin que l'*automne* va peindre de ses plus vives couleurs.

Jam tibi vividos
Distinguet autumnus *racemos.*
Purpureo varius colore.
(Ode V, lib. II.)

Dans notre langue nous avons attaché une idée toute différente au mot d'*automne*, par rapport à l'âge; et nous ne nous en servons qu'au sujet des personnes qui commencent à vieillir. Nos poëtes appellent la jeunesse le printems des beaux jours, et en d'autres termes,

Cette agréable saison
Où le cœur à son empire
Assujettit la raison.

Le Guarini la nomme *verde etade*; elle porte par-tout avec elle les heureuses saillies de l'imagination, les attraits séduisans, et les grâces enchanteresses.

Cet âge a ses défauts comme les autres, qui n'ont pas échappé au crayon des grands peintres.

> Un jeune homme toujours bouillant dans ses caprices,
> Est prompt à recevoir l'impression des vices,
> Est vain dans ses discours, volage en ses désirs,
> Rétif à la censure, et fou dans les plaisirs.

J'ajoute que la jeunesse sans expérience se livre volontiers à la critique qui la dégoûte volontiers des modèles qu'elle aurait besoin d'imiter. Trop présomptueuse, elle se promet tout d'elle-même; quoique fragile, elle croit pouvoir tout, et n'avoir rien à craindre; elle se confie légèrement et sans précaution. Entreprenante et vive, elle pousse ses projets au-delà de sa portée, et plus loin que ses forces ne le permettent. Elle vole à son but par des moyens peu réfléchis, s'affole de ses chimères, tente au hasard, marche en aveugle, prend des partis extrêmes et s'y précipite; semblable à ces coursiers indomptables qui ne veulent ni s'arrêter, ni tourner.

Mais malgré les écarts de la *jeunesse*, et la vérité de ce tableau qui les peint d'après nature, c'est toujours l'âge le plus aimable et le plus brillant de la vie; n'allons donc pas ridiculement estimer le mérite des saisons par leur hiver, ni mettre la plus triste partie de notre être au niveau de la plus florissante. Si l'âge avancé veut des égards et des respects, la jeunesse, la beauté, la vigueur, le génie, qui marchent à sa suite, sont dignes de nos autels.

Ceux qui parlent en faveur de la vieillesse, comme sage,

mûre et modérée, pour faire rougir la jeunesse, comme vicieuse, folle et débauchée, ne sont pas de justes appréciateurs de la valeur des choses; car les imperfections de la vieillesse sont assurément en plus grand nombre et plus incurables que celles de la jeunesse. L'hiver de nos années grave encore plus de rides sur l'esprit que sur le front. Il se voit peu d'âmes, disait Montaigne, qui en vieillissant ne sentent l'aigre et le moisi; et quand Montaigne parlait ainsi, il avait les cheveux blancs.

En effet l'invention et l'exécution qui sont deux grandes et belles prérogatives, appartiennent à la jeunesse; et si ces écarts mènent trop loin, ceux de la vieillesse, froids et glacés, retardent et arrêtent perpétuellement le cours des affaires.

Le sang qui fermente dans la jeunesse, la rend sensible aux impressions de la vertu, de l'amour, de l'amitié, et de tout ce qui attendrit l'âme. La circulation ralentie dans les vieillards, produit le refroidissement pour tous les objets capables d'émouvoir le cœur, et porte en eux seuls le repli de l'humanité.

La jeunesse est légère par bouillonnement; la vieillesse constante par paresse. D'un côté la pétulance qui s'abuse dans ses projets; de l'autre une méfiance générale, et des soupçons continuels; défauts qui se peignent dans les yeux, dans les discours, et dans toute la conduite des gens âgés.

Le jeune homme est amoureux de la nouveauté, parce qu'il est curieux et qu'il aime à changer. Le vieillard est entêté de ses préjugés, parce qu'ils sont les siens, et qu'il n'a plus le tems de s'instruire, ni la force de se passionner.

En un mot, on ne peut donner raisonnablement la préférence au couchant des jours sur leur midi. Mais souvenons-nous que ce midi, ce bel âge si justement vanté, n'est qu'une fleur presque aussitôt flétrie qu'elle est éclose. Les grâces riantes, les doux plaisirs qui l'accompagnent, la force, la santé, la joie s'évanouissent comme un songe agréable; il n'en reste que des images fugitives : et si par malheur on a consumé dans une honteuse volupté cette brillante jeunesse, il ne lui succède qu'un triste et cruel souvenir de ses plaisirs passés. On paye cher le soir les folies du matin.

Le chevalier DE JAUCOURT.

JEUX.

JEUX. (*Antiquités grecques et romaines.*) Sortes de spectacles publics qu'ont eu la plupart des peuples pour se délasser, ou pour honorer leurs dieux; mais puisque parmi tant de nations nous ne connaissons guère que les jeux des Grecs et des Romains, nous nous retrancherons à en parler uniquement dans cet article.

La religion consacra chez eux ces sortes de spectacles; on n'en connaissait point qui ne fût dédié à quelque dieu en particulier, ou même à plusieurs ensemble; il y avait un arrêt du sénat romain qui le portait expressément. On commençait toujours à les solenniser par des sacrifices et autres cérémonies religieuses; en un mot, leur institu-

tion avait pour motif apparent la religion, ou quelque pieux devoir.

Les *jeux publics* des Grecs se divisaient en deux espèces différentes, les uns étaient compris sous le nom de *gymniques*, et les autres sous le nom de *scéniques*. Les jeux gymniques comprenaient tous les exercices du corps, la course à pied, à cheval, en char, la lutte, le saut, le javelot, le disque, le pugilat, en un mot le pentathle; et le lieu où l'on s'exerçait et où l'on faisait ces jeux, se nommait *Gymnase*, *Palestre*, *Stade*, etc., selon la qualité des *jeux*.

A l'égard des *jeux scéniques* on les représentait sur un théâtre, ou sur la scène qui est prise pour le théâtre entier.

Les jeux de musique et de poésie n'avaient point de lieux particuliers pour leurs représentations.

Dans tous ces jeux il y avait des juges pour décider de la victoire; mais avec cette différence, que dans les combats tranquilles, où il ne s'agissait que des ouvrages d'esprit, du chant, de la musique, les juges étaient assis lorsqu'ils distribuaient les prix; et dans les combats violens et dangereux, les juges prononçaient debout : nous ignorons la raison de cette différence.

Toutes ces choses présupposées connues, nous nous contenterons de remarquer que parmi tant de jeux, les olympiques, les pythiens, les néméens, et les isthmiens, ne sortiront jamais de la mémoire des hommes, tant que les écrits de l'antiquité subsisteront dans le monde.

Dans les quatre jeux solennels qu'on vient de nommer, dans ces jeux qu'on faisait avec tant d'éclat, et qui attiraient de tous les endroits de la terre une si prodigieuse

multitude de spectateurs et de combattans; dans ces jeux, dis-je, à qui nous devons les odes immortelles de Pindare, on ne donnait pour toute récompense qu'une simple couronne d'herbe: elle était d'olivier sauvage aux jeux olympiques, de laurier aux jeux pythiques, d'ache verd aux jeux néméens, et d'ache sec aux jeux isthmiques. La Grèce voulut apprendre à ses enfans que l'honneur devait être l'unique but de leurs actions.

Aussi lisons-nous dans Hérodote que durant la guerre de Perse, Tigrane entendant parler de ce qui constituait le prix des jeux si fameux de la Grèce, il se tourna vers Mardonius, et s'écria, frappé d'étonnement : « Ciel! avec quels hommes nous avez-vous mis aux mains! insensibles à l'intérêt, ils ne combattent que pour la gloire. »

Il y avait quantité d'autres jeux passagers, qu'on célébrait dans la Grèce; tels sont dans Homère ceux qui furent faits aux funéraille de Patrocle; et dans Virgile, ceux qu'Énée fit donner pour le jour de l'anniversaire de son père Anchise. Mais ce n'étaient là que des jeux privés; des jeux où l'on prodiguait pour prix des cuirasses, des boucliers, des casques, des épées, des vases, des coupes d'or, des esclaves. On n'y distribuait point de couronnes d'ache, d'olivier, de laurier; elles étaient réservées pour de plus grands triomphes.

Les *jeux romains* ne sont pas moins fameux que ceux des Grecs, et ils furent portés à un point incroyable de grandeur et de magnificence. On les distingua par le lieu où ils étaient célébrés, ou par la qualité du dieu à qui on les avait dédiés. Les premiers étaient compris sous le nom de *jeux circenses* et de *jeux scéniques*, parce que les uns étaient célébrés dans le cirque, et les autres sur la

scène. A l'égard des jeux consacrés aux dieux, on les divisait en *jeux sacrés*, en *jeux votifs*, parce qu'ils se faisaient pour demander quelque grâce aux dieux; en *jeux funèbres* et en *jeux divertissans*, comme étaient, par exemple, les *jeux compitaux*.

Les rois réglèrent les jeux romains pendant le tems de la royauté; mais après qu'ils eurent été chassés de Rome; dès que la république eut pris une forme régulière, les consuls et les préteurs présidèrent aux *jeux circenses*, *Apollinaires* et *séculaires*. Les édiles plébéiens eurent la direction des *jeux plébéiens*; le préteur, ou les édiles curules, celle des jeux dédiés à Cérès, à Apollon, à Jupiter, à Cybèle, et aux autres grands dieux, sous le titre de *jeux mégalésiens*.

Dans ce nombre de spectacles publics, il y en avait que l'on appelait spécialement *jeux romains*, et que l'on divisait en grands, *magni*, et en très-grands, *maximi*.

Le sénat et le peuple ayant été réunis l'an 387, par l'adresse et l'habileté de Camille, la joie fut si vive dans tous les ordres, que pour marquer aux dieux sa reconnaissance, de la tranquillité dont ils espéraient jouir, le sénat ordonna que l'on fît de grands *jeux* à l'honneur des dieux, et qu'on les solennisât pendant quatre jours, au lieu qu'auparavant, les jeux publics n'avaient eu lieu que pendant trois jours, et ce fut par ce changement qu'on appella *ludi maximi* les jeux qu'on nommait auparavant *ludi magni*.

On célébrait chez les Romains des jeux, non-seulement à l'honneur des divinités qui habitaient le ciel, mais même à l'honneur de celles qui régnaient dans les enfers; et les jeux institués pour honorer les dieux infer-

naux étaient au nombre de trois sortes, connus sous le nom de *Taurilia*, *Compitalia*, et *Terentini ludi*.

Les *jeux scéniques* comprenaient toutes les représentations qui se faisaient sur la scène. Elles consistaient en tragédies, comédies, satires, qu'on représentait sur le théâtre en l'honneur de Bacchus, de Vénus et d'Apollon. Pour rendre ces divertissemens plus agréables, on les préludait par des danseurs de corde, des voltigeurs et autres spectacles pareils; ensuite on introduisit sur la scène les mimes et les pantomimes, dont les Romains s'enchantèrent dans les tems où la corruption chassa les mœurs et la vertu.

Les jeux scéniques n'avaient point de tems marqués, non plus que ceux que les consuls et les empereurs donnaient au peuple pour gagner sa bienveillance, et qu'on célébrait dans un amphithéâtre environné de loges et de balcons; il se donnait des combats d'hommes ou d'animaux. Ces jeux étaient appelés *agonales*, et quand on courait dans le cirque, *équestres* ou *curules*. Les premiers étaient consacrés à Mars et à Diane; les autres à Neptune et au Soleil.

Les *jeux séculaires* en particulier, ne se célébraient que de cent ans en cent ans.

On peut ajouter ici les *jeux Actiaques*, *Augustaux* et *Palatins*, qu'on célébrait à l'honneur d'Auguste; les Néroniens à l'honneur de Néron, ainsi que les jeux à l'honneur de Commode, d'Adrien, d'Antinoïs, et tant d'autres imaginés sur les mêmes modèles.

Enfin, lorsque les Romains devinrent maîtres du monde, ils accordèrent des jeux à la plupart des villes qui en demandèrent; on en trouve les noms dans les marbres

d'Arondel, et dans une inscription ancienne érigée à Mégare.

Comme les édiles, au sortir de charge, donnaient toujours des jeux publics au peuple Romain, ce fut entre Luculle, Scaurus, Lentulus, Hortensius, C. Antonius et Murena, à qui porterait le plus loin la magnificence; l'un avait fait couvrir le ciel des théâtres, de voiles azurés; l'autre avait couvert l'amphithéâtre de tuiles de cuivre surdorées, etc. Mais César les surpassa tous dans les jeux funèbres qu'il fit célébrer à la mémoire de son père. Non content de donner les vases et toute la fourniture du théâtre en argent, il fit paver l'arène entière de lames d'argent; « de sorte, dit Pline, qu'on vit, pour la première fois les bêtes marcher et combattre sur ce métal. » Cet excès de dépense de César était proportionné à son excès d'ambition; les édiles qui l'avaient précédé n'aspiraient qu'au consulat, et César aspirait à l'empire.

Le chevalier DE JAUCOURT.

JOIE.

Joie. (*Philosophie. Morale.*) Émotion de l'âme causée par le plaisir ou par la possession de quelque bien.

La joie, dit Locke, est un plaisir que l'âme goûte, lorsqu'elle considère la possession d'un bien présent ou à venir comme assurée; et nous sommes en possession d'un bien, lorsqu'il est de telle sorte en notre puissance que nous pouvons en jouir quand nous voulons. Un homme blessé ressent de la joie lorsqu'il lui arrive le secours qu'il désire, avant même qu'il en éprouve l'effet. Le père qui chérit vivement la prospérité de ses enfans, est en possession de ce bien, aussi long-tems que ses enfans prospèrent; car il lui suffit d'y penser pour ressentir de la joie.

Elle diffère de la gaieté. On plaît, on amuse, on divertit les autres par sa gaieté; on pâme de joie, on verse des larmes de joie, et rien n'est si doux que de pleurer ainsi.

Il peut même arriver que cette passion soit si grande, si inespérée, qu'elle aille jusqu'à détruire la machine: la joie a étouffé quelques personnes. L'histoire grecque parle d'un Policrate, de Chilon, de Sophocle, de Diagoras, de Philippides, et de l'un des Denys de Sicile, qui moururent de joie.

L'histoire romaine assure la même chose du consul Manius Juventius Thalna, et de deux femmes de Rome,

qui ne purent soutenir le ravissement que leur causa la présence de leur fils après la déroute arrivée au lac de Trasymène; mes garans sont Aulugelle, *livre III*, *chap. xv*; Valère Maxime, *liv. IX*, *chap. xij*; Tite-Live, *liv. XXII*, *chap. vij*; Pline, *liv. VII*, *chap. lij*; et Cicéron dans ses *Tusculanes*.

L'histoire de France nomme la dame de Château-Briant, que l'excès de joie fit expirer tout d'un coup, en voyant son mari de retour du voyage de saint Louis.

J'ai lu d'autres exemples semblables dans les écrits des médecins, comme dans les mémoires des curieux de la nature.

Mais, sans m'arrêter à des faits si singuliers, et peut-être douteux en partie, il y a dans les actes des apôtres un trait plus simple qui peint au naturel le vrai caractère d'une joie subite et impétueuse. Saint Pierre ayant été tiré miraculeusement de prison, vint chez Marie, mère de Jean, où les fidèles étaient assemblés en prières; quand il eut frappé à la porte, une fille nommée Rhode, ayant reconnu sa voix, au lieu de lui ouvrir, courut vers les fidèles avec des cris d'allégresse, pour leur dire que saint Pierre était à la porte.

Si la gaieté est un beau don de la nature, la joie a quelque chose de céleste; non pas cette joie artificielle et forcée, qui n'est que du fard sur le visage; non pas cette joie molle et folâtre dont les sens seuls sont affectés, et qui dure si peu; mais cette joie de raison, pure, égale, qui ravit l'âme sans la troubler; cette joie douce qui a sa racine dans le cœur, enfin cette joie délectable qui a sa source dans la vertu, et qui est la compagne fidèle des mœurs innocentes; nous ne la connaissons plus au-

jourd'hui ; nous y avons substitué un vernis qui s'écale, un faux brillant de plaisir, et beaucoup de corruption.

JOIE, GAIETÉ. (*Synon.*) Ces deux mots marquent également une situation agréable de l'âme, causée par le plaisir ou par la possession d'un bien qu'elle éprouve ; mais la joie est plus dans le cœur, et la gaieté dans les manières ; la joie consiste dans un sentiment de l'âme plus fort, dans une satisfaction plus pleine ; la gaieté dépend davantage du caractère, de l'humeur, du tempérament ; l'une, sans paraître toujours au dehors, fait une vive impression au dedans ; l'autre éclate dans les yeux et sur le visage : on agit par gaieté, on est affecté par la joie. Les degrés de la gaieté ne sont ni bien vifs, ni bien étendus ; mais ceux de la joie peuvent être portés au plus haut période ; ce sont alors des transports, des ravissemens, une véritable ivresse. Une humeur enjouée jette de la gaieté dans les entretiens ; un événement heureux répand de la joie jusques au fond du cœur : on plaît aux autres par la gaieté ; on peut tomber malade et mourir de joie.

Le Chevalier DE JAUCOURT.

JOLI.

JOLI. (*Grammaire.*) Notre langue a plusieurs traités estimés sur le beau, tandis que l'idole à laquelle nos voisins nous accusent de sacrifier sans cesse, n'a point encore trouvé de panégyristes parmi nous. La plus jolie nation du monde n'a presque rien dit encore sur le joli.

Ce silence ressemblerait-il au saint respect qui défendait aux premiers Romains d'oser représenter les dieux de la patrie, ni par des statues, ni par des peintures, dans la crainte de donner de ces dieux des idées trop faibles et trop humaines? car on ne saurait penser que nous rougissions de nos avantages; le plaisir d'être le peuple le plus aimable, doit nous consoler un peu du ridicule qu'on trouve aux soins que nous prenons de le paraître! Eh! qu'importe aux Français l'opinion fausse qu'on peut se faire de leurs charmes? Heureux si par une légèreté trop peu limitée, ils ne détruisaient pas cette espèce d'agrémens qui leur sont si propres, en croyant les multiplier! L'affectation est à côté des grâces, et la plus légère exagération fait franchir les bornes qui les séparent.

Les philosophes les plus austères ont approuvé le culte de ces divinités; leurs images enchanteresses étaient sorties des mains du plus sage de tous les Grecs. Il est vrai que le ciseau de *Socrate* les avait enveloppées d'un voile que peut-être nous avons laissé tomber, comme firent les Athéniens.

Speusippe, disciple et successeur de Platon, embellit aussi du portrait des grâces la même école où son maître avait éclairé le paganisme par les lumières de la plus haute raison. Eh! qui ne sait le conseil que donnait souvent *Platon* même à *Zénocrate*, dont il souffrait avec peine la triste et pédante sévérité?

Je ne crois pourtant pas que le projet de *Platon* fût de rendre son disciple aussi *joli* que nous; quoi qu'il en soit, c'est la nature elle-même qui nous a donné l'idée des grâces, en nous offrant des spectacles qui semblent être de leur ouvrage. Elle ne veut pas nous asservir toujours sous le joug de l'admiration; cette mère tendre et caressante cherche souvent à nous plaire.

Si le beau qui nous frappe et nous transporte, est un des plus grands effets de sa magnificence, le joli n'est-il pas un de ses plus doux bienfaits? Elle semble quelquefois s'épuiser, si j'ose le dire, en galanteries ingénieuses, pour agiter agréablement notre cœur et nos sens, et pour leur porter le sentiment délicieux et le germe des plaisirs.

La vue de ces astres qui répandent sur nous par un cours et des règles immuables leur brillante et féconde lumière, la voûte immense à laquelle ils paraissent suspendus, le spectacle sublime des mers, les grands phénomènes ne portent à l'âme que des idées majestueuses; mais qui peut peindre le secret et le doux intérêt qu'inspire le riant aspect d'un tapis émaillé par le souffle de Flore et la main du printems? Que ne dit point aux cœurs sensibles ce bocage simple et sans art, que le ramage de mille amans aîlés, que la fraîcheur de l'ombre et l'onde agitée des ruisseaux savent rendre si touchant? Tel est le charme des grâces, tel est celui du joli qui leur doit toujours sa nais-

sance; nous cédons par un penchant dont la douceur nous séduit.

Il faut être de bonne foi. Notre goût pour le joli suppose un peu moins parmi nous de ces âmes élevées et tournées aux brillantes prétentions de l'héroïsme, que de ces âmes naturelles, délicates et faciles, à qui la société doit tous ses attraits. Peut-être les raisons du climat et du gouvernement, que le Platon de notre siècle, dans le plus célèbre de ses ouvrages, donne souvent pour la source des hommes, sont-elles les véritables causes de nos avantages sur les autres nations, par rapport au joli.

Cet empire du nord, enlevé de notre tems à son ancienne barbarie par les soins et le génie du plus grand de ses rois, pourrait-il arracher de nos mains et la couronne des grâces et la ceinture de Vénus? Le physique y mettrait trop d'obstacles; cependant il peut naître dans cet empire quelque homme inspiré fortement, qui nous dispute un jour la palme du génie, parce que le sublime et le beau sont plus indépendans des causes locales.

Ce fantôme sanglant de la liberté, qui avait causé tant de troubles chez les Romains, et qui par-tout subsiste si difficilement par d'autres voies, avait disparu sous l'héritier et le neveu de César. La paix ramena l'abondance, et l'abondance ne permit de songer au nouveau joug, que pour en recueillir les fruits; l'intérêt de la chose publique ne regardait plus qu'un seul homme, et dès-lors tous les autres purent ne s'occuper que de leur bonheur et de leurs plaisirs. Otez les grands intérêts, les vastes passions aux hommes, vous les ramenez au personnel. L'art de jouir devient de tous les arts le plus précieux; de là naquirent bientôt le goût et la délicatesse : il fallait cette

révolution aux vers charmans que soupira Tibulle.

Tel est à peu près le tableau de ce qui se passa sous le siècle de Louis-le-Grand. Tandis que Corneille étonne et ravit, les grâces et le goût attendent pour naître des jours plus sereins. Voiture paraît les annoncer; ses contemporains croient les voir autour de lui; cet écrivain en obtient même quelquefois un sourire : mais les jours heureux des plaisirs délicats, les jours de l'urbanité française n'étaient qu'à leur crépuscule. Le rétablissement de l'autorité, d'où dépend la tranquillité publique, les vit enfin dans tout leur éclat.

Les Français acquirent alors un sixième sens, ou plutôt ils perfectionnèrent les leurs; ils virent ce qui jusques-là n'avait point encore fixé leurs yeux; une sensibilité plus fine, sans être moins profonde, remplit leurs âmes : leurs talens de plaire et d'être heureux, une douce aisance dans la vie, une aménité dans les mœurs, une attention secrète à varier leurs amusemens et à distinguer les nuances diverses de tous les objets, leur firent adorer les grâces. La beauté ne fut plus que leur égale; ils sentirent même que les premières les entraînaient avec plus de douceur; ils se livrèrent à leurs chaînes : Bachaumont et Chapelle les firent asseoir à côté des muses les plus fières, tandis que la bonne compagnie de ce tems faisait de tout Paris le temple que ces divinités devaient préparer au reste de la terre.

C'est à certaines âmes privilégiées que la nature confie le soin de polir celles des autres. Tous les sentimens, tous les goûts de ces premières, se répandent insensiblement et donnent bientôt le ton général. Telle était l'âme de cette Ninon si vantée; telles étaient celles de plusieurs autres personnes qui vécurent avec elle, et qui l'aidèrent

à dépouiller les passions, les plaisirs, les arts, le génie, les vertus mêmes de ce reste de gothique qui nuisait encore à leurs charmes. L'intérêt le plus léger, et sur-tout l'intérêt du plaisir, viennent-ils se joindre au besoin d'imiter qu'apportent tous les hommes en naissant, tout leur devient facile et naturel, tout s'imprime facilement chez eux; il ne leur faut que des modèles.

Peut-on être surpris que les Français, qui vivaient sous Henri II, aient été si différens de nous? Les grâces pouvaient-elles habiter une cour qui, pendant l'hiver, s'amusait (comme dit Brantôme) *à faire des bastions et combats, à pelotter de neige, et à glisser sur l'étang de Fontainebleau?* Le *joli* se bornait alors tout au plus à la figure.

Le germe de cette qualité distinctive était, sans doute, dans le sein de cette nation toujours portée naturellement vers le plaisir; il était annoncé quelquefois dans une fête brillante, ou sous la plume de quelques-uns de ses poëtes, mais le feu d'un éclair n'est pas plus prompt à disparaître; ce germe était enfoui sous les obstacles qui lui opposaient sans cesse l'ignorance, la barbarie ou le souffle corrupteur des guerres intestines : l'influence du climat cédait à cet égard aux circonstances.

Tout concourait, au contraire, sous Louis-le-Grand, a répandre sur ses sujets cette sérénité, cette fleur d'agrémens qui en firent la plus jolie nation de l'univers. *Quelle rage aux Messinois* (dit madame de Sévigné) *d'avoir tant d'aversion pour les Français qui sont si aimables et si jolis!*

Ils auraient payé trop cher cet avantage, s'il les eût conduits à lui sacrifier entiérement leur goût essentiel

pour le beau; il triomphe encore parmi eux, peut-être n'y fait-il pas un effet si général que le joli, parce qu'il n'est pas toujours aisé de s'élever jusqu'à lui. Eh le moyen (dit-on) de ne pas rassembler toute sa sensibilité sur les objets qui l'avoisinent et qui la sollicitent!

C'est à l'âme que le beau s'adresse, c'est aux sens que parle le joli; et s'il est vrai que le plus grand nombre se laisse un peu conduire par eux, c'est de là qu'on verra des regards attachés avec ivresse sur les grâces de *Trianon*, et froidement surpris des beautés courageuses du *Louvre*. C'est de là que la musique altière de *Zoroastre* entraînera moins de cœurs que la douce mélodie du ballet du *Sylphe*, ou les concerts charmans de l'acte d'*Églé* dans les *Talens lyriques*. C'est par-là qu'un chansonnier aimable, un rimeur plaisant et facile, trouveront dans nos sociétés mille fois plus d'agrément que les auteurs des chefs-d'œuvres qu'on admire. C'est enfin par-là que je ne sais quoi, dans les femmes, effacera la beauté, et qu'on sera tenté de croire qu'elle n'est bonne qu'à aller exciter des jalousies et des scènes tragiques dans un sérail.

Un auteur, dont on vantait le goût dans le dernier siècle, prétend qu'on doit entendre par jolie femme, *de l'agrément, de l'esprit, de la raison, de la vertu, enfin du vrai mérite*. Ces deux dernières qualités ne sont-elles pas ici hors de place? est-on *joli* par la raison et la vertu?

L'*abbé Girard* dit de son côté que juger d'un tel qu'il est joli homme, *c'est juger de son humeur et de ses manières*. Cependant, il se trouve à cet égard en contradiction absolue avec le P. *Bouhours*, qui dit qu'*on n'entend au plus par* joli *homme, qu'un petit homme propre et*

assez bien fait dans sa taille. C'est que ces deux écrivains se sont arrêtés à de petites nuances de mode, qui n'ont rien de réel qu'un usage momentané.

Quelqu'un a dit de l'agrément, que *c'est comme un vent léger et à fleur de surface, qui donne aux facultés intérieures une certaine mobilité, de la souplesse et de la vivacité;* faible idée du joli en général : c'est le secret de la nature riante; il ne se définit pas plus que le goût, à qui peut-être il doit la naissance et dans les arts et dans les manières.

Les oracles de notre langue ont dit que c'était un *diminutif du beau*; mais où est le rapport du terme primitif avec son dérivé, comme de *table à tablette?* L'un et l'autre ne sont-ils pas, au contraire, physiquement distincts? Leur espèce, leurs lois et leurs effets, ne sont-ils pas entiérement différens? On me présente une tempête sortie des mains d'un peintre médiocre, à quel degré de diminution ce sujet pourrait-il descendre au joli? Est-il de son essence de pouvoir l'être? Qu'on se rappelle le sot qui trouvait la mer jolie, ou le fat qui traitait Turenne de *joli homme.*

Le *joli* a son empire séparé de celui du beau; l'un étonne, éblouit, persuade, entraîne; l'autre séduit, amuse et se borne à plaire : ils n'ont qu'une règle commune, c'est celle du vrai. Si le joli s'en écarte, il se détruit et devient maniéré, petit ou grotesque: nos arts, nos usages et nos modes sur-tout, sont aujourd'hui pleins de sa fausse image.

M. Beauzée.

JOUISSANCE.

JOUISSANCE. (*Grammaire et Morale.*) Jouir, c'est connaître, éprouver, sentir les avantages de posséder : on possède souvent sans jouir. A qui sont ces magnifiques palais? qui est-ce qui a planté ces jardins ? c'est le souverain : qui est-ce qui en jouit? c'est moi.

Mais laissons ces palais magnifiques que le souverain a construits pour d'autres que lui, ces jardins enchanteurs où il ne se promène jamais, et arrêtons-nous à la volupté qui perpétue la chaîne des êtres vivans, et à laquelle on a consacré le nom de jouissance.

Entre les objets que la nature offre de toutes parts à nos désirs, vous qui avez une âme, dites-moi, y en a-t-il un plus digne de votre poursuite, dont la possession et la *jouissance* puissent nous rendre aussi heureux que celles de l'être qui pense et sent comme vous, qui a les mêmes idées, qui éprouve la même chaleur, les mêmes transports, qui porte ses bras tendres et délicats vers les vôtres, qui vous enlace, et dont les caresses sont suivies de l'existence d'un nouvel être qui sera semblable à l'un de vous, qui dans ses premiers mouvemens vous cherchera pour vous serrer, que vous éleverez à vos côtés, que vous aimerez ensemble, qui vous protégera dans votre vieillesse, qui vous respectera en tout tems, et dont la naissance heureuse a déjà fortifié le nœud qui vous unissait?

Les êtres brutes, insensibles, immobiles, privés de vie,

qui nous environnent; peuvent servir à notre bonheur; mais c'est sans le savoir, et sans le partager : et notre jouissance stérile et destructive qui les altère tous, n'en produit aucun.

S'il y avait quelque homme pervers qui pût s'offenser de l'éloge que je fais de la plus auguste et de la plus générale des passions, j'évoquerais devant lui la nature, je la ferais parler, et elle lui dirait : Pourquoi rougis-tu d'entendre prononcer le nom d'une volupté, dont tu ne rougis pas d'éprouver l'attrait dans l'ombre de la nuit? Ignorais-tu quel est son but et ce que tu lui dois? Crois-tu que ta mère eût exposé sa vie pour te la donner, si je n'avais pas attaché un charme inexprimable aux embrassemens de son époux? Tais-toi, malheureux, et songe que c'est le plaisir qui t'a tiré du néant.

La propagation des êtres est le plus grand objet de la nature. Elle y sollicite impérieusement les deux sexes, aussi-tôt qu'ils en ont reçu ce qu'elle leur destinait de force et de beauté. Une inquiétude vague et mélancolique les avertit du moment: leur état est mêlé de peine et de plaisir. C'est alors qu'ils écoutent leurs sens, et qu'ils portent une attention réfléchie sur eux-mêmes. Un individu se présente-t-il à un individu de la même espèce et d'un sexe différent, le sentiment de tout autre besoin est suspendu: le cœur palpite; les membres tressaillent; les images voluptueuses errent dans le cerveau; des torrens d'esprits coulent dans les nerfs; les irritent, et vont se rendre au siége d'un nouveau sens qui se déclare et qui tourmente. La vue se trouble, le délire naît; la raison esclave de l'instinct se borne à le servir, et la nature est satisfaite.

C'est ainsi que les choses se passaient à la naissance du monde, et qu'elles se passent encore au fond de l'antre du sauvage adulte.

Mais lorsque la femme commença à discerner ; lorsque elle parut mettre de l'attention dans son choix, et qu'entre plusieurs hommes sur lesquels la passion promenait ses regards, il y en eut un qui les arrêta, qui put se flatter d'être préféré, qui crut porter dans un cœur qu'il estimait, l'estime qu'il faisait de lui-même, et qui regarda le plaisir comme la récompense de quelque mérite ; lorsque les voiles que la pudeur jeta sur les charmes, laissèrent à l'imagination enflammée le pouvoir d'en disposer à son gré, les illusions les plus délicates concoururent avec le sens le plus exquis, pour exagérer le bonheur; l'âme fut saisie d'un enthousiasme presque divin; deux jeunes cœurs éperdus d'amour se vouèrent l'un à l'autre pour jamais, et le ciel entendit les premiers sermens indiscrets.

Combien le jour n'eut-il pas d'instans heureux, avant celui où l'âme toute entière chercha à s'élancer et à se perdre dans l'âme de l'objet aimé! On eut des jouissances du moment où l'on espéra.

Cependant la confiance, le tems, la nature et la liberté des caresses, amenèrent l'oubli de soi-même; on jura, après avoir éprouvé la dernière ivresse, qu'il n'y en avait aucune autre qu'on pût lui comparer: et cela se trouva vrai toutes les fois qu'on y apporta des organes sensibles et jeunes, un cœur tendre et une âme innocente qui ne connut ni la méfiance, ni les remords.

BOUCHER D'ARGIS.

JOUR.

JOUR. (*Hist. rom.*) Les Romains commençaient le jour à minuit; ils partagèrent l'espace d'un minuit à l'autre en plusieurs parties, auxquelles ils donnèrent des noms pour les distinguer. Ils appelèrent le minuit *inclinatio*; le tems de la nuit, où les coqs ont accoutumé de chanter, *gallicinium*; le point du jour, *diluculum*; le midi, *meridies*; le coucher du soleil, *suprema tempestas*; le soir, *vespera*; la nuit, *prima fax*; parce que l'on allume des bougies, des lampes, des flambeaux, dès que la nuit commence; et la durée de la nuit, *concubium*.

Par rapport aux jours dont chaque mois est composé, ils se divisèrent en fastes, néfastes, jours de fêtes, jours ouvriers et féries. Les jours fastes étaient comme nous disons aujourd'hui les jours d'audience, les jours de palais. Les jours néfastes étaient ceux pendant lesquels le barreau était fermé. Les jours de fêtes, ceux où il n'était pas permis de travailler; et tantôt c'était le jour entier, tantôt jusqu'à midi seulement; et les féries, qui souvent n'étaient point jours de fêtes.

JOUR *civil des Romains*. (*Hist. rom.*) Le jour civil des Romains était divisé en plusieurs parties, auxquelles ils donnaient différens noms. La première partie était *media nox*, minuit; après cela venait *mediœ noctis inclinatio*,

gallicinium, le chant du coq; *conticinium*, qui était le tems le plus calme de la nuit; *diluculum*, le point du jour; et *mane*, le matin, qui durait jusqu'à midi. Après midi, était *meridiei inclinatio*, que nous appelons vulgairement *la relevée*; *solis occasus*, le coucher du soleil; après cela étaient *suprema tempestas*, *vesper*, *crepusculum*, *concubium*, le tems où l'on se couche; et *nox intempestas*, qui durait jusqu'à minuit. On divisait aussi la nuit en quatre parties, que les Romains appelaient *veilles*, *excubiœ* ou *vigiliœ*.

Parmi ces jours, il y en avait qu'on appelait *festi*, et d'autres *profesti*: ceux-là étaient consacrés aux dieux, soit pour faire des sacrifices, soit pour célébrer des jeux en leur honneur. Ces jours de fêtes s'appelaient *feriœ*; il y en avait de publiques et de particulières.

Les jours qu'on nommait *profesti*, étaient ceux dans lesquels il était permis de vaquer aux affaires publiques et particulières; on les partageait en *jours fastes* et *néfastes*; les fastes étaient ceux où le préteur pouvait prononcer ces trois mots, *do*, *dico*, *addico*, c'est-à-dire, les jours où il était permis de rendre la justice. Les jours néfastes étaient ceux où ils ne pouvaient l'exercer, comme dans les féries, et dans les tems de la vendange et de la moisson. Il y avait aussi des jours appelés *intercisi* et *endocisi*, dans lesquels on pouvait rendre la justice à certaines heures seulement. On les trouve marqués dans les fastes par ces lettres *F P* et *N P*, qui signifient *fastus prior*, et *nefastus prior*. Quelques-uns confondent mal-à-propos les jours néfastes avec ces jours où l'on se faisait un scrupule de travailler, à cause de quelque malheur arrivé à pareil jour, comme celui de la bataille d'Allia. Il

est cependant vrai qu'on a donné le nom de *néfastes* à ces jours malheureux.

Les Romains avaient encore d'autres jours qui avaient différens noms, comme ceux qu'on appelait *comitiales*, pendant lesquels on tenait les comices et les jours de marchés, appelés *nundinœ* ou *novendinœ*, parce qu'ils revenaient tous les jours. Les habitans de la campagne venaient à la ville ces jours de marché pour y porter des denrées, pour y recevoir des lois, et même pour y travailler à leurs procès, depuis la loi *hortensia*; car jusques-là ces jours avaient été néfastes.

Les jours qu'on nommai *prœliares*, étaient ceux où il était permis de répéter son bien et d'attaquer ses adversaires: les jours qui leur étaient opposés, s'appelaient *non prœliares* : c'était, par exemple, les jours noirs et funestes, *dies atri*, qui arrivaient tous les lendemains des kalendes, des ides et des nones de chaque mois : car le peuple s'imaginait ridiculement qu'il y avait quelque chose de funeste dans le mot *post*, qui servait à exprimer ce que nous appelons *le lendemain*. Ainsi tous les jours malheureux se nommaient, chez les Romains comme chez les Grecs, des *jours noirs*. Les jours heureux, au contraire, étaient appelés *blancs*, chez ces deux peuples.

On ne pouvait, dans ces jours malheureux, travailler publiquement à aucune affaire: cependant on doit les distinguer des jours néfastes : car les féries étaient des jours néfastes et non des jours malheureux. Les jours appelés *inominales* étaient tous les quatrièmes jours avant les kalendes, les ides et les nones de chaque mois et quelques féries.

On trouve dans le droit romain des jours qu'on nomme

comperendini, qui étaient ceux où l'on assignait son adversaire à comparaître pour le surlendemain de la première audience : d'autres appelés *stati* qui étaient pour terminer ses affaires avec l'étranger, et d'autres enfin qui portaient le nom du *justi*, c'est-à-dire trente jours complets, accordés par une loi des douze tables à celui qui avait avoué son crime ou à celui qui avait été condamné, afin de lui donner la facilité de trouver la somme d'argent qu'il était obligé de payer ou de satisfaire de quelque autre manière à la sentence du juge.

JOUR, *Iconolog.* Les anciens qui représentaient en figure tout ce qu'ils croyaient pouvoir en être suceptible, donnèrent une image au jour considéré en lui-même, et sans aucun rapport ni à l'année, ni au mois, ni à la semaine dont il fait partie. Athénée, dans sa description d'une magnifique pompe d'Antiochus Epiphane, dit qu'on y voyait des statues de toutes sortes, jusqu'à celles du *jour* et de la nuit, de l'aurore et du midi.

Comme le nom grec du jour est féminin, le jour était peint en femme, non-seulement le jour, mais aussi ses parties étaient aussi personnifiées suivant leur genre.

Le crépuscule,

Tempus,
Quod tu nec tenebras nec possis dicere lucem,
Sed cum luce tamen, dubiæ confinia noctis.

le crépuscule, dis-je, était peint en jeune garçon qui tenait une torche et qui avait un grand voile étendu sur la tête, mais un peu reculé en arrière; voilà ce qui désignait

que le crépuscule participait à la lumière et aux ténèbres, au jour et à la nuit; et c'est aussi ce que signifie la torche qu'il tenait à la main; car au point du jour, il fait un peu clair, mais si peu, qu'on a encore besoin d'un flambeau qui éclaire.

L'Aurore aux doigts de rose, *et croceo velamine fulgens*, se peignait en femme ayant un grand voile, et étant traînée dans un char à deux chevaux; le voile qu'elle portait sur sa tête, était fort reculé en arrière, ce qui marque que la clarté du jour est déjà assez grande, et que l'obscurité de la nuit se dissipe.

Le Midi, *quùm medio sol aureus splendet olympo*, était aussi peint en femme, à cause qu'il est du genre féminin dans la langue grecque.

Le Soir ou le vesper, *infuscans terras jam croceo noctis amictu*, était peint en homme qui tenait le voile sur sa tête, mais un peu en arrière, parce que l'obscurité de la nuit ne se répand qu'insensiblement, et laisse assez long-tems de la clarté pour se conduire encore.

Enfin, le crépuscule du soir était représenté comme celui du matin, par un petit garçon qui porte un voile sur la tête; mais il n'a point de flambeau; il lui serait inutile, puisqu'il va se perdre dans les ténèbres de la nuit; il tient de ses deux petites mains les rênes d'un des chevaux du char de Diane, prise pour la lune, et qui court se précipiter aussi dans les ondes de l'Océan; *hisperias habiturus in undas.*

JOUR *heureux et malheureux.* (*Litt. anc. et mod.*) Quelque ridicule que soit l'idée qu'il y ait dans la nature

des jours plus heureux ou plus malheureux les uns que les autres, il n'en est pas moins vrai que de tems immémorial, les plus célèbres nations du monde, les Chaldéens, les Égyptiens, les Grecs et les Romains, ont également donné dans cette opinion superstitieuse, dont l'Orient est encore convaincu.

Les rois d'Égypte, selon Plutarque, n'expédiaient aucune affaire le troisième jour de la semaine, et s'abstenaient ce jour-là de manger jusqu'à la nuit, parce que c'était le jour funeste de la naissance de Typhon. Ils tenaient aussi le dix-septième jour pour infortuné, parce qu'Osiris était mort ce jour-là. Les Juifs poussèrent si loin leur extravagance à cet égard, que Moyse mit leurs recherches au rang des divinations, dont Dieu leur défendait la pratique.

Si je passe aux Grecs, je trouve chez eux la liste de leurs jours *apophrades* ou malheureux; ce qui a fait dire plaisamment à Lucien, en parlant d'un fâcheux de mauvaise rencontre, qu'il ressemblait à un apophrade. Le jeudi passait tellement pour apophrade chez les Athéniens, que cette superstition seule fit long-tems différer les assemblées du peuple qui tombaient ce jour-là. Le poëme d'Hésiode sur les travaux rustiques, écrit dans le onzième siècle avant Jésus-Christ, fait une espèce de calendrier des jours heureux, où il importe de former certaines entreprises, et de ceux où il convient de s'en abstenir; il met surtout dans ce nombre le cinquième jour de chaque mois, parce que, ajoute-t-il, ce jour-là les furies infernales se promènent sur la terre. Virgile a saisi cette fiction d'Hésiode, pour en parer ses *Géorgiques*. « N'entreprenez rien, dit-il, le cinquième jour de chaque

» mois, c'est celui de la naissance de Pluton et des Eumé-
» nides: en ce jour la terre enfanta Japet, le géant Cée,
» le cruel Thiphée, en un mot, toute la race impie de
» ces mortels qui conspirèrent contre les dieux. » Mais Hésiode, pour consoler son pays, mit au rang des jours heureux le septième, le huitième, le neuvième, le onzième et le douzième de chaque mois.

Les Romains nous font assez voir par leur calendrier la ferme croyance qu'ils avaient de la distinction des jours. Ils marquèrent de blanc les jours heureux, et de noir ceux qu'ils réputaient malheureux; tous les lendemains des kalendes, des nones et des ides, étaient de cette dernière classe. L'histoire nous en a conservé l'époque et la raison.

L'an de Rome 363, les tribuns militaires voyant que la république recevait toujours quelque échec, requirent qu'on en recherchât la cause. Le sénat ayant mandé le devin L. Aquinius, il répondit que lorsque les Romains avaient combattu contre les Gaulois, près du fleuve Allia, avec un succès si funeste, on avait fait aux dieux des sacrifices le lendemain des ides de Juillet; et qu'à Crémere les Fabiens furent tous tués, pour avoir combattu le même jour: sur cette réponse, le sénat de l'avis du collége des pontifes, défendit de rien entreprende à l'avenir contre les ennemis le lendemain des kalendes, des nones et des ides; chacun de ces jours fut nommé *jour funeste*, *dies atra*, *nefandus*, *inauspicatus*, *inominalis*, *ægyptiacus dies*.

Vitellius ayant pris possession du souverain pontificat le quinzième des kalendes d'août, et ayant ce même jour fait publier de nouvelles ordonnances, elles furent mal reçues du peuple, disent Suétone et Tacite, parce que

tel jour étaient arrivés les désastres de Crémere et d'Allia.

Il y avait quelques autres *jours* estimés *malheureux* par les Romains; tels étaient le jour du sacrifice aux mânes, celui des lémuries, des féries latines et des saturnales, le lendemain des volcanales, le quatrième avant les nones d'Octobre, le sixième des ides de Novembre, les nones de Juillet, appelées caprotines, le quatrième avant les nones d'Août, à cause de la défaite de Cannes, et les ides de Mars, par les créatures de Jules-César.

On juge bien qu'outre ces jours-là il y en avait d'autres que chacun estimait malheureux par rapport à soi-même. Auguste n'entreprenait rien d'important le *jour* des nones; et quantité de particuliers avaient une folie pareille sur le quatrième des kalendes, des nones et des ides.

Plusieurs observations historiques, superstitieusement recueillies, ont contribué à favoriser, avec tant d'autres erreurs, celle des jours heureux et malheureux. Josephe remarque que le temple de Salomon avait été brûlé par les Babyloniens le 8 Septembre, et qu'il le fut une seconde fois au même jour et au même mois par Titus. Æmilius Probus débite que Timoléon le corinthien gagna toutes ses victoires le jour de sa naissance.

Aux exemples tirés de l'antiquité, on en joint d'autres puisés dans l'histoire moderne. On prétend que Charles-Quint fut comblé de toutes ses prospérités le jour de saint Mathias. Henri III, nous dit-on, fut élu roi de Pologne, ensuite roi de France, le jour de la Pentecôte, qui était aussi celui de sa naissance. Le pape Sixte V aimait le mercredi sur tous les jours de la semaine, parce qu'il prétendait que c'était le jour de sa naissance, de sa promotion au cardinalat, de son élection à la papauté, et de

son couronnement. Louis XIII assurait que tout lui réussissait le vendredi. Henri VII, roi d'Angleterre, était attaché au samedi, comme au jour de tous les bonheurs qu'il avait éprouvés.

Mais rien ne serait si facile que d'apporter encore un plus grand nombre de faits, qui prouveraient l'indifférence des jours pour la bonne ou mauvaise fortune, s'il s'agissait de combattre par des exemples des préventions superstitieuses, contraires au bon sens et à la raison. On remarqua, dit Dion Cassius (*l. XLII*), que Pompée fut assassiné, en Égypte, le même jour qu'il avait autrefois triomphé des Pirates et de Mithridate, et l'on ajoutait encore que c'était celui de sa naissance. Le même jour, dit Guichardin, que Léon X fut sacré, avec une pompe merveilleuse, il avait été fait misérablement prisonnier un an auparavant. Reconnaissons donc, avec un ancien, qu'une même journée nous peut être également mère et marâtre, et que ceux conséquemment qui se sont moqués du choix superstitieux de certains jours, ont eu par-là un grand avantage pour le succès de leurs entreprises, sur ceux qui ont été assez crédules pour s'y assujettir.

Alexandre-le-Grand, bien instruit sur ce point par Aristote son précepteur, se moqua spirituellement de quelques-uns de ses capitaines, qui lui représentaient sur le bord du Granique, que jamais les rois de Macédoine ne mettaient leurs armées en campagne au mois de juin, et qu'il devait craindre le mauvais augure qu'on pouvait tirer, s'il négligeait de suivre l'ancien usage. « Il faut bien y remédier, répondit-il en souriant; et j'ordonne aussi pour cela que ce juin, que l'on craint tant, soit nommé le second mois de mai. » Il sut encore insister si adroite-

ment auprès de la Sibylle du temple de Delphes, qui lui refusait de consulter le Dieu un jour réputé malheureux, qu'elle lui dit enfin, en cédant à ses instances, qu'il voulait faire paraître jusques sur le seuil du temple de Delphes qu'il était invincible. « Cet oracle me suffit, répartit plaisamment Alexandre; je n'en peux recevoir de plus clairs ni de plus favorables. »

C'est sur le même ton que Luculle répondit à ceux qui tâchaient de le dissuader de combattre contre Tigrane, aux nones d'octobre, parce qu'à pareil jour l'armée de Cépion fut taillée en pièces par les Cimbres : « et moi, dit-il, je vais le rendre de bon augure pour les Romains. » Il attaqua le roi d'Arménie et le vainquit.

Dion de Syracuse se conduisit de même vis-à-vis de Denys de Syracuse; il lui livra bataille le jour d'une éclipse de lune, qui était réputé un jour funeste, et remporta la victoire. C'est assez sur les anciens.

Quoique la distinction des jours heureux et malheureux paraisse présentement aussi absurde qu'elle l'est en effet. je doute fort que tous les hommes en soient également désabusés : quand je considère d'un côté tant de choses propres à nourrir cette erreur, qui sont toujours en usage et que je vois régner dans la cour des monarques, chez ces grands qui tonnent sur nos têtes, comme parmi le petit peuple qu'ils vexent, des opinions aussi puériles, aussi superstitieuses que celles-ci, et qui même y ont un très-grand rapport, je crois alors fermement que dans tous les siècles et dans tous les lieux la superstition a des droits qui peuvent bien changer de forme, mais qui ne seront jamais entièrement détruits.

Il y a dans le mercure de juin 1688 un discours contre

la superstition populaire des jours heureux et malheureux : cela n'est pas étonnant ; mais le singulier, c'est que ce discours est de François Malaval, fameux écrivain mystique, qui donna dans toutes les extravagances du mysticisme. L'esprit humain, tantôt sage, tantôt fou, adopte également l'erreur et la vérité pêle-mêle. Ce Malaval devint aveugle à neuf mois, et mourut en 1709, à quatre-vingt deux ans.

Le Chevalier DE JAUCOURT.

JUDICIAIRE.

JUDICIAIRE. (*Littérature.*) L'un des genres d'éloquence que les rhéteurs ont distingués.

Le vrai, l'utile, l'honnête et le juste, sont les objets de l'éloquence; et chacun de ces objets domine dans le genre qui lui appartient : dans les spéculations abstraites, c'est le vrai; dans les délibérations et les résolutions à prendre, c'est l'utile; dans l'éloge et le blâme personnel, c'est l'honnête; dans les causes judiciaires, c'est le juste qu'on se propose.

De ces distinctions il ne faut pas conclure que les objets de l'éloquence ne se réunissent jamais. En recherchant le vrai, on s'occupe souvent de l'utile, du juste, ou de l'honnête; ce n'est même que dans ces rapports que le vrai a quelque valeur. En recherchant l'utile, on considère aussi ou l'honnête ou le juste; et, selon que les

trois s'accordent ou ne s'accordent pas, on les fait servir, dans la balance des délibérations, ou de poids ou de contre-poids. En louant l'honnête, en blâmant ce qui lui est contraire, on se fonde et sur le vrai et sur le juste; l'utile et le nuisible n'y sont pas oubliés. De même, avant de disputer du juste et de l'injuste, on commence par s'assurer du vrai, et par bien constater le fait avant que d'en venir au droit, qui lui-même tient aux maximes d'honnêteté, d'utilité commune. Ainsi les limites des genres ne sont rien moins qu'invariables.

Mais ce qui caractérise le genre judiciaire, c'est la discussion contradictoire d'une chose, ou d'un fait, dans son rapport avec les lois, et à l'égard de certaines personnes. C'est accusation ou défense, demande ou dénégation; et des deux causes débattues, le résultat est un jugement. *Judiciale est quod positum in judicio habet in se accusationem et defensionem, aut petitionem et recusationem.* (Cic. de Inv. Rh.)

A parler moins à la rigueur, soit que l'éloquence mette en avant des questions spéculatives à décider, ou des résolutions à prendre, ou des éloges et des censures à décerner, elle a des juges, et l'auditoire est toujours pour elle une sorte de tribunal; mais la raison seule y préside : au lieu que dans l'ordre judiciaire, c'est la loi qui doit prononcer; et la fonction du juge ne consiste qu'à décider du rapport de la cause particulière avec la loi commune, ou la règle de droit. Si ce rapport était bien précis et le juge bien équitable, l'éloquence n'aurait plus lieu. On voit même que dans une infinité de causes, dont le fait est simple et le droit vulgairement connu, la plaidoirie est peu de chose : la chicane s'efforce de les brouil-

ler et de les obscurcir ; mais l'éloquence ne s'en mêle point, elle les livre à la logique.

C'est lorsqu'un fait important est douteux, ou sa qualité contestée ; c'est lorsque la loi est obscure ou vague, ou que la relation du fait avec le droit n'est pas directe ou assez marquée ; c'est lorsque les preuves sont équivoques, les titres ambigus, les indices douteux, les conjectures, les probabilités, les vraisemblances, balancées par des apparences contraires ; c'est lorsque l'aspect de la cause est favorable, et le caractère de la personne odieux ou suspect ; lorsque le procès paraît juste et le procédé malhonnête ; que la forme est nuisible au fond ; que l'esprit et la lettre de la loi se contrarient, ou semblent se contrarier ; c'est alors que le genre judiciaire est susceptible d'éloquence. S'il s'agit du fait, la question est de savoir s'il est, ce qu'il est, quel il est relativement à la loi : *Sit ne, quid sit, aut quale sit quœritur.* (Cic.) *S'il est*, se plaide par les indices ; *ce qu'il est*, par les définitions ; *quel il est*, par les règles du juste et de l'injuste : *Sit ne, signis ; quid sit, definitionibus ; quale sit, recti pravique partibus.* (Cic. de Inv. Rh.) Ainsi, quand le fait est constant, c'est de ses qualités absolues ou relatives que l'on dispute ; et il s'agit pour le défenseur de prouver qu'il n'y a rien d'illégitime ou de criminel : *Aut rectè factum, aut alterius culpâ, aut injuriâ, aut ex lege, aut non contrà legem, aut imprudentiâ, aut necessariò, aut non eo nomine usurpandum quo arguitur.* (Cic. de Orat.) Bien entendu que la tâche contraire est celle de l'accusateur.

Dans la demande, il y a de même un fait, que la question de droit suppose, et selon que ce fait est contesté ou

convenu, on le discute, ou des deux côtés on s'accorde à l'admettre; et la contestation se réduit à le définir et à l'appliquer à la loi. C'est là ce qui décide *l'état de la cause*; or il est évident que c'est le défendeur qui l'établit, puisqu'il dépend de lui, ou de tout contester, ou de réduire sa défense à tel ou tel article de la demande ou de l'accusation, en accordant le reste. Mais sur les points dont on ne convient pas, il ne dépend de lui ni de changer l'objet de la question, ni de la diviser si elle est indivisible, ni d'en circonscrire l'objet.

Chez les anciens, les causes purement civiles, les questions litigieuses et de peu d'importance, n'occupaient guère que la pladoirie; l'éloquence les dédaignait. Elle se réservait les causes qui mettaient en péril l'état, la dignité, la vie ou la fortune des citoyens considérables; et ces deux genres de plaidoyers distinguaient les avocats et les orateurs romains, comme ils distinguent parmi nous, proportion gardée, les avocats et les procureurs.

L'accusation et la défense personnelle étaient alors, dans le genre judiciaire, la grande lice de l'éloquence; et c'était là, comme je l'ai dit plus d'une fois, ce qui rendait, à Rome et dans Athènes, le talent de la parole si redoutable d'un côté, et si nécessaire de l'autre.

On va voir quelle idée les orateurs anciens se faisaient eux-mêmes de l'importance et des difficultés de leur art, dans le genre judiciaire : c'est Cicéron qui fait parler Antoine, au second livre de l'Orateur. *In causarum contentionibus, magnum est quoddam opus, atque haud sciam an de humanis operibus longè maximum : in quibus vis oratoris plerumque ab imperiiis, exitu et*

victoriâ judicatur : ubi adest armatus adversarius, qui sit et feriendus et repellendus : ubi sæpè is qui rei dominus futurus est, alienus atque iratus, aut etiam amicus adversario et inimicus tibi est quum aut docendus is est, aut omni ratione, ad tempus, ad causam, oratione moderandus.

Ainsi, dans toute cause, l'éloquence de l'orateur est employée à l'attaque et à la défense : en même tems qu'il frappe il doit savoir parer, et, pour cela, se tenir en garde contre les surprises et les ruses de l'adversaire. De là cette étude profonde que recommandaient les anciens, de l'intérieur d'une cause et de ses différentes faces ; de là leur attention à choisir leurs moyens, à s'attacher aux forts, à passer sur les faibles, à rejeter tous les mauvais; de là l'importance qu'ils attachaient à ne laisser jamais échapper un mot qui donnât prise à l'adversaire, et non-seulement à dire ce qu'il fallait, mais, sur toute chose, à ne jamais dire ce qu'il ne fallait pas ; de là le soin qu'ils prenaient de connaître le caractère, le génie, le tour d'esprit, et, pour ainsi dire, le jeu de l'adversaire, et de cacher le leur, en variant leur marche et en déguisant leur dessein.

Il se présente ici une question à résoudre : lequel est le le plus favorable à l'orateur, de l'attaque ou de la défense ?

Le mot de Henri IV, *ils ont raison tous deux*, semble décider pour l'égalité d'avantages. Mais à l'égard du commun des hommes, il est vrai de dire comme le proverbe : *Le dernier qui parle a raison.* L'agresseur a pour lui une première impression donnée. Mais dans les choses contentieuses, l'auditeur se défie des premières impressions, le juge s'en défend ; et cet avantage, affaibli par la réflexion

qu'*il faut entendre tout le monde*, ne laisse guère à l'agresseur que la difficulté de prévoir la défense, ou le péril de s'y exposer le bandeau sur les yeux, tandis que le défendeur a pour lui tout le tems d'observer les dispositions et les mouvemens de l'attaque, et de reconnaître le fort et le faible de l'ennemi.

On voit un exemple frappant du désavantage de l'agresseur et de l'avantage du défendeur, dans les célèbres plaidoyers d'Eschine et de Démosthène l'un contre l'autre.

Eschine, après s'être informé avec le plus grand soin des moyens de défense que lui opposera Démosthène, semble les avoir tous prévenus, et détruits d'avance. Démosthène prend la parole : il se trouve qu'Eschine n'a rien prévu ; son édifice est renversé. Ce qu'il a dit de plus pressant, Démosthène l'élude, et l'auditeur l'oublie, entraîné par la véhémence du nouveau discours qu'il entend : ce qu'il a dit de hasardé, de favorable à la république, Démosthène ne manque pas de s'en saisir ; et c'est par-là qu'il le confond. Eschine l'accuse de s'être vendu à Philippe ; et cette imputation retombe sur lui-même ; il lui reproche la mort des braves citoyens qui ont péri dans la bataille de Chéronée ; et Démosthène, évoquant les mânes de leurs ancêtres, qui ont combattu pour la même cause à Platée et à Marathon, jure par ces grands hommes, que leurs neveux, en se dévouant pour la liberté et pour le salut de la Grèce, n'ont fait que leur devoir : Et qui de vous, dit-il aux Athéniens, ne m'eût pas justement massacré sur l'heure, si je vous avais conseillé des lâchetés et des bassesses ? »

Eschine vante et regrette le tems où Athènes avait des

héros auxquels elle ne décernait ni des couronnes d'or, ni des honneurs personnels et distincts de la gloire de la patrie ; et en effet, elle avait refusé à Miltiade une couronne d'olivier. Mais l'usage ayant prévalu d'accorder des encouragemens à la vertu, et des récompenses au mérite, si Démosthène a bien mérité de l'État, cet éloge du tems passé ne conclut rien, c'est de l'éloquence perdue. Eschine fait une peinture très-oratoire du malheur des Thébains ; mais si Démosthène n'en est pas la cause, ce pathétique est encore superflu. Eschine présente, à sa manière, la chaîne des événemens, leurs causes et leurs circonstances. Démosthène brise tous les anneaux de cette chaîne artificielle, et rejette sur l'accusateur tous les malheurs et tous les crimes dont lui-même il est accusé. Eschine annonce que Démosthène s'efforcera, en éludant l'accusation, de changer l'état de la cause, et de jeter le trouble et l'émotion dans les esprits.

« Ctésiphon produira, dit-il, sur la scène cet imposteur, ce brigand, ce bourreau de la république, franc bateleur, qui pleure avec plus de facilité que les autres ne rient, et celui des hommes qui craint le moins de se jouer de la sainteté des sermens..... Lorsqu'un torrent de larmes, ajoute-t-il, coulera de ses yeux ; lorsque vous entendrez ses accens lamentables ; lorsqu'il s'écriera : *Où me réfugier? Citoyens, me bannirez-vous d'Athènes, moi qui n'ai point d'asile?* Répondez-lui : *Mais les Athéniens, où se réfugieront-ils, Démosthène?* » Rien de plus animé, de plus pressant, en apparence.

Mais Démosthène parle, et ne dit rien de tout cela. Il n'emploie ni larmes, ni accens lamentables : une noble assurance en parlant de lui-même, une franchise encore

plus noble en parlant des Athéniens, une indignation véhémente et le plus accablant mépris en parlant de son adversaire, un exposé rapide et lumineux de sa conduite dans tous les tems, l'éloquence des faits, celle de la raison appuyée par des exemples, et entremêlée des mouvemens les plus impétueux de l'invective et de l'imprécation; par-tout l'assurance de la bonne cause, modeste dans l'exorde, mais bientôt fière et haute lorsqu'il commence à prendre l'ascendant et à s'emparer des esprits; voilà ce que Démosthène réservait à Eschine; et celui-ci, en s'efforçant de parer les coups qu'il ne prévoyait pas, n'a fait que battre l'air.

Talis prima Dares caput altum in prœlia tollit;
Ostenditque humeros latos, alternaque jactat
Brachia protendens, et verberat ictibus auras.

(Æneid.)

Par cet exemple, j'ai voulu montrer que, si dans l'attaque on prétend faire face à tous les points de défense, on se déploie sur un grand front, et que l'on s'affaiblit soi-même. Il faut, pour ainsi dire, attaquer en colonne, ne présenter que des points principaux en petit nombre, afin que le juge n'en perde aucun de vue, et que l'adversaire n'en puisse éluder aucun; les appuyer, les soutenir, ne mettre en avant que des masses de raisonnemens et de preuves; et pour repousser la défense, garder en réserve des forces inconnues à l'ennemi.

Ce n'est que par là, ce me semble, que l'agresseur peut balancer l'avantage du défendeur; et si le feu est également bien ménagé de part et d'autre, et si aucun des deux ne s'épuise en efforts perdus; s'ils s'attendent,

s'ils ne déploient et ne font agir qu'à propos leurs réserves et leurs ressources, je pense qu'après le même nombre de répliques de part et d'autres le combat se trouvant égal, le seul avantage marqué sera celui de la bonne cause. Mais, je répète encore que l'agresseur doit succomber, s'il fait la faute que fit Eschine, de trop étendre ses moyens dans une harangue diffuse, de présenter un trop grand nombre de points d'attaque, et de donner lieu à l'adversaire d'éluder les plus forts, d'aller droit aux plus faibles; et après avoir enfoncé la ligne, de culbuter les forces dipersées que l'accusateur lui opposait.

Il est à croire que chez les Grecs l'accusateur n'était point admis à la réplique. Chez les Romains mêmes, où plusieurs avocats se succédaient dans la même cause, je présume que, des deux parts, la preuve et la réfutation allaient de suite et sans alternative. Ainsi, le désavantage de l'agresseur n'avait point de compensation.

C'est donc une institution sage, dans le barreau moderne, que d'avoir donné à l'une et à l'autre cause la ressource d'être plaidées à plusieurs reprises; et la grande habileté de l'avocat consiste à tirer avantage de cette forme de plaidoyers. Nous en avons vu dans ce siècle un grand exemple : c'était Cochin. Son attaque se réduisait à un simple exposé de l'affaire, à sa demande et à l'énoncé le plus précis de ses moyens. Personne, à ne pas le connaître, n'aurait cru devoir redouter un concurrent si dénué des fortes armes de l'éloquence. Mais lorsque son adversaire l'avait échauffé en le réfutant, et croyait l'avoir terrassé, tout à coup il se relevait avec une force effrayante. On croyait voir l'Ulysse d'Homère provoqué par Irus, déployer son manteau de pauvre, et dépouiller

la stature imposante, les membres nerveux d'un héros. Aussi le combat se terminait-il le plus souvent comme celui de l'Odyssée, à moins que l'adversaire de Cochin ne fût un Le Normand. C'était alors que le barreau devenait une arène intéressante par le contraste des deux athlètes, l'un plus vigoureux et plus ferme, l'autre plus souple et plus adroit : Cochin avec un air austère et imposant, qui lui donnait quelque ressemblance avec Démosthène; Le Normand avec un air noble, intéressant, qui rappelait la dignité de Cicéron. Le premier redoutable, mais suspect à ses juges, qui, à force de le croire habile, le regardaient comme dangereux; le second précédé au barreau par cette réputation d'honnête homme, qui est la plus forte recommandation d'une cause, et peut-être la première éloquence d'un orateur.

De tout ce que je viens de dire de l'art de ménager ses forces, il ne s'ensuit pas que l'orateur doive mettre en avant ce qu'il a de plus faible, mais seulement qu'il doit réserver pour sa conclusion ce qu'il a de plus éminent. C'est un grand avantage pour une cause que de paraître la meilleure dès le premier aspect : mais la dernière impression est encore plus décisive que la première.

FIN DU TOME NEUVIÈME.

TABLE

DES ARTICLES CONTENUS DANS CE NEUVIÈME VOLUME.

NOTA. *Les articles marqués d'un astérisque sont ceux qui n'existent point dans les éditions précédentes de l'*Esprit de l'Encyclopédie, *et dont l'Éditeur a cru devoir enrichir celle-ci.*

Suite de la lettre H.

HONNÊTE.	*Morale.* Le Chev. de Jaucourt.	1
HONNÊTETÉ. *	*Morale.* Le Chev. de Jaucourt.	7
HONNEUR.	*Morale.* Le Chev. de Jaucourt.	8
HOSPITALITÉ.	*Hist. sacrée et profane.* Le Chev. de Jaucourt.	20
HYMNE.	*Belles-Lettres.* Le Chevalier de Jaucourt. . . .	29
———	*Littérature.* . . Marmontel. .	37
HYPERBOLE.	*Logique et Poésie.* Le Chev. de Jaucourt. . . .	40
HYPOTHÈSE. *	*Métaphysique.* . . . L'abbé La Chapelle. . . .	44

I.

IDÉAL (Beau idéal.)	*Beaux-arts.* . Le Chevalier de Chastellux. . . .	48

*

IDÉE. *	*Philosophie, logique.* Le Chev. de Jaucourt. . . .	67
IDOLE, IDOLATRE, IDOLATRIE.	*Morale et Philosophie.* Voltaire.	87
IDYLLE.	*Poésie.* Le Chev. de Jaucourt.	103
———	*Littérature.* . . . Marmontel. .	105
IGNORANCE. *	*Métaph. et Morale.* Diderot. . .	107
ILIADE. *	*Littérature.* . . . Diderot. . . .	114
ILLUSION.	*Littérature.* . . . Marmontel. .	117
IMAGE. *	*Hist. ancienne et moderne.* L'abbé Courtépée.	125
——— *	*Littérature.* . . . Marmontel. .	128
IMAGINATION.	*Métaphys.*, *Littér.* Voltaire.	151
———	*Littérature.* . . Marmontel. . .	161
IMITATION.	*Gramm. et Philos.* Diderot. .	168
———	*Poésie, Rhétorique.* Le Chev. de Jaucourt. . . .	169
———	*Littérature.* . . Marmontel. . .	175
IMITATIVE (Phrase.) *	*Gramm. et Poésie.* Le Chev. de Jaucourt. . . .	184
IMMATÉRIALISME. *	*Métaphysique.* . Diderot. . . .	187
IMMENSITÉ. *	*Métaphysique.* L'abbé Mallet.	207
IMPRÉCATION.	*Antiquités grecques et rom.* Le Chev. de Jaucourt.	209
IMPROMPTU.	*Poésie.* Le Chev. de Jaucourt.	221
INDÉPENDANCE.	*Philos.*, *Morale.* Dictionnaire de Trévoux.	224
INDIFFÉRENCE.	*Philos.*, *Morale.* Diderot. . .	228
INGRATITUDE.	*Morale.* Le Chev. de Jaucourt.	230
INQUISITION.	*Histoire Ecclésiast.* Le Chev. de Jaucourt. . .	235

INSCRIPTIONS. *Littérature*, *Antiq*. Le Chev. de Jaucourt. 246
INSENSIBILITÉ. *Philos.*, *Morale*. Diderot... 261
INSTINCT. *Métaphysique*, *Histoire nat.* Diderot.... 265
INTÉRÊT. *Morale*..... Diderot..... 285
——— *Littérature*... Diderot..... 289
——— *Belles-Lettres*. Marmontel... 290
INTOLÉRANCE. *Morale*.... Le Chevalier de Jaucourt.... 298
INTOLÉRANT. * *Morale*. Le Chev. de Jaucourt. 306
INTRÉPIDITÉ. *Morale*. Le Chev. de Jaucourt. 307
INTRIGUE. *Belles-lettres*. L'abbé Mallet. 308
——— *Littérature*... Marmontel.. 312
INVENTION. * *Littérature*... Marmontel.. 323
IRONIE. * *Grammaire*. MM. Douchet et Béauzée..... 341
IRONIE. * *Littérature*... Marmontel.. 344
IVROGNERIE. *Morale*. Le Chev. de Jaucourt. 549

J.

JALOUSIE. *Morale*. Le Chev. de Jaucourt. 354
——— *Métaphysique*. Diderot.... 355
JANISSAIRES * *Histoire turque*. Le Chev. de Jaucourt..... 356
JANSÉNISME. * *Hist. Ecclésiast.*. Diderot.. 362
JARGON. *Belles-lettres*.. Marmontel.. 373
JÉSUS-CHRIST. * *Hist. et Philosoph*. Diderot. 375
JETON. * *Littérature anc. et mod.* Le Chevalier de Jaucourt.... 396

JETONS. * *Monnaie.* L'abbé Courtépée. 401
JEU. *Morale.* Le Chev. de Jaucourt. 403
JEÛNE. *Littérature.* Le Chevalier de Jaucourt. . . 409
JEUNESSE. *Littérature.* Le Chevalier de Jaucourt. . . 415
JEUX. * *Antiquités grecq. et rom.* Le Chev. de Jaucourt. . . 418
JOIE. *Philos. Morale.* Le Chev. de Jaucourt. . . . 424
JOLI. *Grammaire.* M. Beauzée. . . 427
JOUISSANCE. *Grammaire et Morale.* M. Boucher d'Argis. . . 434
JOUR. *Histoire romaine.* Le Chev. de Jaucourt. . . . 437
JUDICIAIRE. * *Littérature.* . . Marmontel. . . 447

FIN DE LA TABLE.